

أزمة استخدام المنهجية التاريخية في رصد تاريخ القدس خلال القرن الأول الميلادي

محمد عبد الفتاح السيد

أستاذ مساعد - قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الكويت

الملخص

في البداية أود أن أشير إلى أن الهدف الأول من كتابة هذه الدراسة، كان الرد على مقال شد انتباهي منذ أن نشر في عام 2008 تحت عنوان «القدس عاصمة لليهود، الهوية اليهودية للقدس في المصادر اليونانية الرومانية» لـ Rivkah Duker Fishman من الجامعة العبرية في أورشليم. ولكن مناقشة المنهجية التاريخية المتبعة في أسلوب الرد على مقال الكاتبة اقترحت تقديم رؤية بحثية جديدة وأكثر طموحاً من نقد المقال، تبحث عن أزمة المنهج التاريخي في رصد تاريخ القدس من خلال الاعتماد على المصادر اليونانية والرومانية، وهي الفترة التي تعد بكل المقاييس مرحلة الانتقال الحاسمة في نهاية الدولة اليهودية، نهاية تامة على أيدي الرومان، كما أنها الفترة التي زال فيها المعبد اليهودي صاحب الهيمنة الدينية للديانة اليهودية، فهي فترة خصبة بالأحداث والرؤى النقدية لعناصر متعددة من المصادر التاريخية والدينية المعترف بها وغير المعترف بها، ومن ثم، فالدراسة تناقش أزمة المنهجية التاريخية في ضوء الأحداث التي شكلت جوانب تاريخية ودينية واجتماعية واقتصادية لمدينة القدس خلال القرنين الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادي. وتنقسم الدراسة إلى مدخل لإشكاليات الدراسة والمشكلات المتعلقة بها، من خلال ثلاثة محاور، الأول يتحدث عن أزمة المصادر التاريخية والدينية والمناهج المستخدمة في رصد تاريخ القدس في المصادر اليونانية والرومانية. ونحاول فيه استعراض أغلب المصادر التي شكلت جوانب مختلفة من المعرفة عن مدينة القدس. والثاني يتعلق بدراسة نقدية للرد المصدري والمنهجي على قضية الهوية اليهودية لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي من خلال قراءة جديدة للمصادر اليونانية والرومانية واليهودية والمسيحية المبكرة. ورصد حالة الانفصال بين المسيحية واليهودية عقب دمار بيت المقدس في ضوء المصادر التاريخية والدينية المعاصرة لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي.

المقدمة

في البداية أود أن أشير إلى أن الهدف الأول من كتابة هذه الدراسة، كان الرد على مقال شد انتباهي منذ أن نشر في عام 2008 تحت عنوان "القدس عاصمة لليهود، الهوية اليهودية للقدس في المصادر اليونانية الرومانية" Rivkah Duker Fishman من الجامعة العبرية في اورشليم⁽¹⁾، ومنذ أن قرأته ظل حافز الرد يراودني فترة طويلة، أفكر في من هم الذين بحاجة إلى رد، أهى كاتبة المقال، أم الجامعة المنتمية إليها، أم المجتمع اليهودي والعنصرية المتفشية في أفكاره، أم الفلسطينيون وأزمة الهوية التاريخية العربية المفقودة، أم المنهجية التاريخية الحيادية التي نقلها للأجيال القادمة دون تزوير أو تزييف؟ وأعترف بأنني في بعض الأحيان تقمصني شعور العروبة والحماسة الوطنية في الرد، ولكن سرعان ما تأملت دوري الحقيقي، ولم أنزل في جب العنصرية والتزييف والتلفيق، فأنا لست برجل سياسة، أو صحفي متحمس، بل أعتقد أنني مؤرخ وأكاديمي، مهمتي هي البحث العلمي والمنهجية والأسلوب العقلاني في طرح الأمور مهما كانت صعبة والحقيقة فيها قاسية. وهذا هو الشعور الذي حسم الأمر في النهاية للرد على المقال. ولكن في الوقت نفسه، شعرت بأن الاهتمام المبالغ فيه في الرد على المقال سوف يعطيه أهمية منهجية علمية هو بعيد تماماً عن ذلك، فالمقال يمكن تصنيفه في مجال الدعاية التاريخية المستخدمة سياسياً وعنصرياً، ومن ثم المبالغة في الرد عليه قد تعطيه أكثر من حقه، لذلك اقترحت تقديم رؤية بحثية عن أزمة المنهج التاريخي في رصد تاريخ القدس في القرن الأول الميلادي، وهي الفترة التي تعد بكل المقاييس مرحلة الانتقال الحاسمة في نهاية الدولة اليهودية، نهاية تامة على أيدي الرومان، كما أنها الفترة التي زال فيها المعبد اليهودي صاحب الهيمنة الدينية للديانة اليهودية؛ فهي فترة خصبة بالأحداث والرؤى النقدية لعناصر متعددة من المصادر التاريخية والدينية المعترف بها وغير المعترف بها، ومن ثم، فالدراسة تناقش أزمة المنهجية التاريخية في ضوء الأحداث التي شكلت جوانب تاريخية ودينية واجتماعية واقتصادية لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي.

وتنقسم الدراسة إلى مدخل لإشكاليات الدراسة والمشكلات المتعلقة بها، ثم ثلاثة فصول، الأول يتحدث عن أزمة المصادر التاريخية والدينية والمناهج المستخدمة

في رصد تاريخ القدس في القرن الأول الميلادي. ونحاول فيه استعراض أغلب المصادر التي شكلت جوانب مختلفة من المعرفة عن مدينة القدس خلال القرن الأول الميلادي. والثاني يتعلق بدراسة نقدية للرد المصدري والمنهجي على قضية الهوية اليهودية لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي من خلال قراءة جديدة للمصادر اليونانية والرومانية واليهودية والمسيحية المبكرة. أما الفصل الثالث فيتعلق بتقديم نموذج لأزمة المصادر التاريخية وعلاقتها بالمنهج الديني المتحيز في رصد حالة الانفصال بين المسيحية واليهودية عقب دمار بيت المقدس في ضوء المصادر التاريخية والدينية المعاصرة لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي.

إشكاليات الدراسة

يتركز الاتجاه المنهجي لتلك الدراسة على مناقشة النمط المنهجي المستخدم في مقالة Rivkah بصورة عنصرية واضحة تهدف بأسلوب عنيف إلى استخدام المصادر اليونانية والرومانية خلال الفترة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى نهاية القرن الأول الميلادي، لإثبات هوية تاريخية للقدس كعاصمة لليهود، دون أن يكون لديها إيديولوجية واضحة، تخضع لها تلك الآراء وتحقق مفهوم دولة المدينة القديمة التي يمكن من خلالها تحقيق فكرة العاصمة.

لذلك - وأثناء الإعداد للبحث - الذي حاولت فيه أن أقدم رؤية نقدية للمصادر التي تناولتها الكاتبة بحثاً عن مقومات منهجية تؤكد النتائج التي توصلت إليها بصورة سريعة - أن للقدس هوية يهودية خالصة منذ التأسيس في أول سطور من المقال، وكان الموضوع محسوم بشكل تام⁽²⁾، كما حاولت تقديم معالجة جديدة لقراءة المفاهيم الإيديولوجية المحيطة بمدينة القدس خلال القرن الأول الميلادي، من خلال مصادر معترف بها لا تشوبها شائبة عنصرية أو دينية عرقية. فقد توقفت عند مجموعة من الإشكاليات التي تتصل بأزمة المنهج التاريخي المتداول حديثاً.

الإشكالية الأولى: إن كتابة التاريخ هي فكرة تصاغ كتابياً لرصد أحداث غرضها الأول تدوين الحدث، والثاني توصيل الفكرة والحدث والنص وما وراء النص للأجيال القادمة، فهي محاولة مشروعة لبقاء الماضي في المستقبل، ومن ثم، فإنه كلما تصورنا

وتخيلنا إيديولوجية المستقبل وأدواته وأسلوب تفكيره وتطوره، أو جب علينا تطوير منهجنا وصياغتنا التاريخية نحو المستقبل حتى يقبل في زمن لا ندرك مقوماته. وربما ارتبطت تلك الإشكالية ببحث Rivkah بوصفه السبب وراء تلك المناقشة المنهجية؛ وذلك لأنه ليس من الطبيعي إلغاء كيان شعب وممارساته وحضارته ومحوه تاريخياً مقابل مجموعة من النصوص التاريخية مهما كانت أهميتها، فنجد أنه ليس من الطبيعي أيضاً الحكم على تأصيل أو انتساب موقع جغرافي من منطلق مصادر تاريخية لحقبة زمنية محددة، ونلغي جميع الحقب السابقة واللاحقة، حتى ولو لم تكن لديها وثائق تدعم وجودها، فالموقع الجغرافي هو تاريخ ساكن للممارسات البشرية عبر العصور، وليس في حقبة واحدة. ومن ثم، فإن التأريخ الجغرافي والتاريخي والحضاري لمدينة القدس من الصعب اختزاله في مجموعة من المصادر، وفي نطاق حقبة تاريخية محددة لتحقيق هدف معنوي كبير نخضع به الأجيال القادمة والمستقبل معاً.

الإشكالية الثانية: وهي التي دعمت فكرة تقديم تلك الدراسة تتصل بمدي التدهور والضعف المنهجي الذي أصاب الكتابة التاريخية العربية المتصلة بالدفاع عن تاريخها وأصولها وهويتها التاريخية، ومع الأسف فإننا حتى الآن نفتقد مفهوماً محدداً للهوية التاريخية، فهل يجب الاستسلام لمفهوم العنصرية في تناول مشكلة الهوية ونخضع لتقسيم سياسي إيديولوجي بين الفلسطينيين واليهود عبر التاريخ مثلاً، أو هل ندافع عن هويتنا التاريخية من منطلق المنهجية اليهودية العنصرية (نحن الأصل) بالطبع مسألة الرد قد تخضع - دون شك - للمردود الثقافي الذي يسعى لتقديم الطرفان وعمقه وتوثيقه ومنهجيته، ولكن البحث عن هوية تاريخية في ظل التطور المنهجي الحديث المواكب لفكرة الثقافة الحرة، قد يعتمد - دون شك - على مناقشة اجتماعية مشتركة، فالهوية التاريخية تنشأ من خلال صراع ومشاركة وتفاعل مع جماعة أخرى، وفي النطاق الجغرافي ذاته، فهي مشاركة تتطور وتتغير وتنصهر وتتبادل وتتخلف وتتفق في أغلب الأحيان، فالتغير سبيل لتنمية مفهوم الهوية التاريخية في نطاق التطور الثقافي والاجتماعي الذي يعد أساساً للبحث عن هوية أصيلة عبر العصور، وليس من المفترض أن تقتصر مسألة تحديد الهوية على التطور الديني أو على الكيان المعماري للمعبد اليهودي مثلاً؛ فالفاهيم الدينية والمواقع المرتبطة بها قابلة للتغيير والمحو

والتدمير عبر العصور، ومن ثم، فإن تدمير المعبد في عام 70م على يد الإمبراطور تيتوس كان نهاية للهوية الدينية وليس التاريخية لليهودية في القدس، وبالطبع فإن هذا الحديث غير فعال للحكم على منهجية الهوية التاريخية المرتبطة بالكيان الديني المقدس. ومن ثم، فإن البعد الاجتماعي والتعايش البشري والصراعات التفاعلية بين سكان الموقع الجغرافي عبر عصوره هي كفيلاً بتجديد الهوية التاريخية لسكان مدينة القدس بشكل قد يقترب بعض الشيء من التصورات الحقيقية التي ربما تتجاوز مفاهيم الموروثات الدينية والعنصرية التي تحتل مساحة كبيرة من مناقشة تلك المشكلة.

الإشكالية الثالثة: تختص بالصراعات الدينية وأزمة الاعتماد عليها في تحدي الهوية التاريخية، وهي من المشكلات المعاصرة، التي نوقشت بتوسع في دراسات عديدة، فالعنصرية اليهودية - حتى الآن - تدافع عن أصول شريعتها الدينية والتاريخية في القرن الأول الميلادي من خلال نص ديني دفاعي، قدم من قبل يوسفوس ضد مفكر مصري - يوناني يدعى إيبون في بداية القرن الأول الميلادي، اتهم اليهود بالممارسة الوثنية في المعبد، ويعرف باسم *Against Apion* دافع فيه يوسفوس عن تلك الاتهامات دينياً وطقسياً وتاريخياً، وأصبحت وثيقة يوسفوس علامة ثابتة في الدفاع عن الهوية اليهودية، وتحولت القصة من صراع شخصي ووجهة نظر مقارنة بتاريخ ثابت، وأصبحت وثيقة مقدسة تدرس في المدارس كجزء أساسي من تاريخ القدس. ولكننا في تلك الدراسة نحاول الوصول إلى صياغة تاريخية محايدة للصراع الديني الذي دار في القدس خلال القرن الأول الميلادي بين اليهودية والطائفة المسيحية التي انبثقت منها، وتطورت على أنقاضها بعد تدمير المعبد في 70م. وقد تكمن المشكلة الدينية في تحديد الهوية التاريخية لمدينة القدس في كونها مشكلة عنصرية بكل المقاييس، فهي تعتمد على عمق العقيدة وتطورها المواكب لثقافة المجتمع وطموحاته، وهذا الاختلاف ظهر في المقارنة بين التقليدية الصارمة والمحلية الشديدة للناموس اليهودي، وبين التطور الحادث في نطاق المسيحية الجديدة التي اتخذت من مفهوم العولمة الجديدة للإمبراطورية الرومانية منهجاً في الخروج والانفصال التدريجي عن الكيان اليهودي. وعلى الرغم من محاولتنا رصد حركة الانفصال في ضوء المصادر والمنهجية التاريخية، فإننا - في بعض الأحيان - كنا مجبرين على استخدام مصادر

دينية يفترض أنها معاصرة، ولكن هناك شكوكاً كثيرة في توثيقها وتأريخها.

أزمة المصادر والمنهجية التاريخية

في رصد تاريخ القدس في القرن الأول الميلادي

مما لا شك فيه أن أزمة تحديد الهوية الاجتماعية لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي تخضع مصدرياً لجانبين؛ الجانب الأول: العلاقات اليهودية الرومانية في جميع المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية. والجانب الثاني: يتعلق بالصراعات الاجتماعية والدينية الداخلية والحركات الانفصالية بين المسيحية الجديدة والتقاليد اليهودية القديمة. وأعتقد أن تلك المحاور قد تجعل الباحث مجبراً في وضع اليهودية في بؤرة جميع الأحداث والمناقشات المتعلقة بمدينة القدس في القرن الأول الميلادي. ولكن الأبعاد المنهجية قد تستلزم اختيار مفهوم جديد لتحديد تلك العلاقات، فهل كانت مدينة القدس تتمتع بمفهوم دولة المدينة المستقلة طبقاً لمفهومها في المدن اليونانية القديمة؟ وهل وجود الطابع الديني الروحاني في هيئة المعبد اليهودي ينفي تاريخياً وجود طبقات اجتماعية أخرى تشكل مفهوم المجتمع المدني ولكنها بعيداً عن بؤرة الأحداث التاريخية للهيئة الدينية العليا في القدس؟ وما الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية للمدينة في القرن الأول الميلادي، التي تعكس وتشكل تعاملات مختلف الطبقات في المجتمع؟ وهل هي خاضعة لمفهوم المجتمع البدائي Primitivism بإيديولوجيتها القديمة؟⁽³⁾ وبالطبع نحاول أن نبحث عن إجابات منهجية حول تلك التساؤلات في هذه الدراسة، ولكننا في هذا الفصل نلقي الضوء أولاً على أزمة المصادر التاريخية والدينية التي ترصد الهوية التاريخية لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي.

أولاً: أزمة مناقشة المصادر التاريخية

هناك أزمة في المصادر التاريخية التي رصدت الأحداث التاريخية لمدينة القدس خلال القرنين الأول قبل الميلادي والأول الميلادي. فمما لا شك فيه أن أغلب تلك المصادر التاريخية اليونانية والرومانية واليهودية تعكس - بعض الشيء - جوانب الوضع الاجتماعي والسياسي لمدينة القدس. ولكننا في هذه الدراسة لم نتناولها من

أجل إثبات هوية تاريخية لمدينة القدس، مثل ما فعلت Rivkah في معالجة عنيفة لما ورد في المصدر لتطويعها لخدمة، هدفها في البحث عن هوية يهودية للقدس في العصر الروماني. ولكننا نحاول قراءة تلك المصادر برؤية نقدية غير منحازة حتى نصل - ولو بقدر بسيط - إلى فهم ماهية الهوية الحقيقية للقدس.

في البداية، يجب الإشارة إلى تحليل لفظ فلسطين (Παλαιστίνη) (Palaistinē) عند هيرودوت في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد⁽⁴⁾، وهو الاسم الجغرافي الوصفي المجرد من الفكر المقصود، ومن ثم، عند تحليل النص يجب أن نلتزم بحدود الفكر الجغرافي الوصفي عند هيرودوت، ولا نحور النص أو اللفظ حتى لا نجرده من معناه الأصلي.

هناك أيضاً وصف جغرافي متميز عند الجغرافي استرابون⁽⁵⁾، وهو الوصف الذي تعمدت Rivkah عدم اللجوء إليه دون أي مبرر يذكر. بالإضافة إلى إشارات هيكتاتوس الابداري التي ترجع إلى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد⁽⁶⁾، وهو أول من أشار إلى أن النبي موسى هو المؤسس الأول لمدينة القدس. كذلك تناول النص الشهير عند المؤرخ تاكيتوس الذي يعد من أهم المصادر التي اعتمدت عليها دراسة Rivkah والعديد من الدراسات التي تبحث عن هوية يهودية لمدينة القدس⁽⁷⁾، ونحاول أن نناقش محتوى النص ومصادر تاكيتوس، وبصفة خاصة قضية تأسيس النبي موسى لمدينة القدس. ثم تمتد المناقشة إلى المؤرخ الرئيسي المعاصر لأحداث القرن الأول وهو يوسيفوس اليهودي، وطرح جميع المشكلات التي تتعلق بكتابه الأسطورية والتاريخية عن الأمة اليهودية في القرن الأول الميلادي⁽⁸⁾. كذلك هناك بعض المصادر الأخرى مثل إشارات دون كاسيوس⁽⁹⁾ وليفيوس⁽¹⁰⁾ وديودور الصقلي⁽¹¹⁾ وغيرها من المصادر اليونانية والرومانية التي سوف نناقشها تفصيلاً في (الفصل الثاني) من هذه الدراسة في أثناء الرد على استخدامهما لتهويد القدس.

ومما لاشك فيه أن البحث أيضاً في المصادر التاريخية التي ترصد لنا الصراعات الدينية والاجتماعية اليهودية المسيحية داخل أورشليم قبل سقوط المدينة عام 70 للميلاد، قد تكتنفها صعوبات كثيرة ومتلاحقة⁽¹²⁾، تبدو - في أغلب الأحيان - مفتعلة من الجانبين اليهودي والمسيحي؛ فقلة المصادر الموثوق بها لدى الجانبين جعلت

الأحداث التاريخية بصفة دائمة قابلة للتحوير المفتعل والتحليل والتفسير. فهي دائماً خاضعة لسفر أعمال الرسل⁽¹³⁾، بالإضافة إلى معلومات جاءت دون توثيق عند المؤرخ الكنسي يوسابيوس⁽¹⁴⁾ من القرن الرابع الميلادي، والمؤرخ (أبيفانس) من القرن الخامس الميلادي⁽¹⁵⁾. ومن ثم أصبحت تلك المصادر دائماً محل تفسير ونقد إما لطبيعة الحدث وإما لطبيعة الناقل المعلومة أو موثقها. ولكن في الوقت نفسه كانت هناك كتابات مساعدة ألفت بظلالها على أحداث تلك الفترة ولكنها كانت من جانب واحد، أمثال كتابات المؤرخين اليهود فيلون، ويوسيفيوس⁽¹⁶⁾، وهما معاصران للأحداث ولديهما وصف واقعي لحالة اليهود في النصف الأول من القرن الأول الميلادي. وعلى الرغم من ذلك فإن المرجعية الأساسية عند أغلب العلماء لدراسة أحداث العصر الرسولي أو فترة تعاليم ما بعد القيامة تنحصر بشدة في تفسير سفر أعمال الرسل وتدعيمه وتأكيده من خلال أقوال المؤرخين يوسابيوس في القرن الرابع وإيفانس في القرن الخامس في محاولة لتفسير أحداث تلك الفترة بالصورة التي تعطي انطباعاً عن حالة فصل مبكرة في العلاقات اليهودية والمسيحية قبل سقوط أورشليم.

ثانياً - رد على استخدام المصادر اليونانية والرومانية في تهويد القدس تاريخياً

في البداية يجب أن نعترف اعترافاً أصيلاً باحترام جميع المصادر التاريخية مع اختلاف تنوعها، وإن هذا الاحترام التاريخي لا يعني بالضرورة التعامل معها دون مناقشة، أو تعليق على النص، أو على العلاقة بين النص المكتوب وثقافة الكاتب وميوله والظروف المحيطة به، أو على أهدافه ودوافعه التاريخية أو الدينية أو العنصرية التي هيمنت على روح النص. ومن ثم فإن دور المنهجية التحليلية الأصيل في تناول هذا النص يكمن في إبراز تلك العلاقة وتوضيحها ولكن في نطاق النص، وبمرونة تجعله يقدم في النهاية وجهة نظر في النص قابلة للرفض أو القبول.

المنهجية العنصرية في استخدام المصادر اليونانية والرومانية لرصد تاريخ القدس

من هذا المنطلق نحاول في هذا الجزء الرد على المقال الخاص Rivkah Fishman-Duker "Jerusalem: Capital of the Jews" The Jewish Identity

of Jerusalem in Greek and Roman Sources, Jewish Political Studies Review(Fall 2008) 20:3-4 الباحثة بجامعة أورشليم، التي تعاملت مع المصادر اليونانية والرومانية واليهودية من أجل توظيفها لخدمة هدفها السياسي، وهو تهويد الهوية التاريخية لمدينة القدس لتدعيم كونها عاصمة أبدية عبر التاريخ لليهود. وليس الرد أو التعليق الأكاديمي المنهجي على المقال هنا نابعاً من تكذيب المصادر التاريخية المستخدمة أو نفيها، ولكنه نابع من طريقة معالجتها القاسية من أجل الترويج الدعائي غير المنهجي لفكرة سياسية، ولأن كاتبة المقال تنتمي للمناهج الأكاديمية الجامعية فإن التعليق المنهجي هنا سوف يدور في ماهية النقد الأكاديمي المنهجي في سياق النقاط التالية:

1 - الفكر الدعائي المبرمج في إدارة حوار البحث كان واضحاً من أول سطر في المقال (For ancient Greek and Roman pagan authors, Jerusalem definitely was a Jewish city) في صياغة تأكيدية صارمة وعنيفة لمعطيات لم تقدم بعد. وهو ما يعطيك تصوراً أنك قادم على تقرير صحفي مقدم من شخص عاصر تلك الأحداث أو هو الشاهد الوحيد عليها. ومن ثم فإن تأكيدها أن القدس مدينة اليهود منذ بداية المقال كان هدفاً عنصرياً واضحاً منذ البداية دون أن يكون نتيجة لعرض المصادر أو تقديم معطيات يعقبها نتائج.

2 - يلي ذلك الإشارة الأولى إلى مفهوم الهوية اليهودية للقدس The Jewish identity of Jerusalem في ضوء المصادر العشرين التي استخدمتها الكاتبة، وحددت في مقدمة المقال أن تلك المصادر بالفعل تتفق على كون القدس تحمل الهوية اليهودية منذ تأسيسها. وهو بالفعل خارج عن نطاق المناهج الأكاديمية لرصد تاريخ مدينة القدس، بل هو نوع من الكتابة المضللة غير المنهجية. عموماً المقدمة تعكس سطحية التناول المنهجي الذي نرصد محتواه في النقاط القادمة.

3 - لم تكن منهجية استخدام المصادر عند الكاتبة منهجية تاريخية بل كانت بحسب الأهمية التي تحقق هدفها العنصري، فبدأت بنص يوسفوس اليهودي ضد

إييون Against Apion من نهاية القرن الأول الميلادي، ثم انتقلت لكتابات أوريجنيس من القرن الثالث الميلادي، ويوسابيوس الكنسي من القرن الرابع الميلادي، ثم استشهدت بكتابات شيشرون وتاكيثوس من القرن الأول قبل الميلاد على الترتيب دون مراعاة للتسلسل التاريخي للمصادر، التي يبدو أنها نقلتها من مرجعها الأساسي الذي أشارت إليه لكون معلمها الأول مناحم ستيرن *Menahem Stern, 1974-84*. قدم لتلك المصادر معاً لإثبات هوية القدس اليهودية في ضوء المصادر اليونانية والرومانية منذ القرن الخامس قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادي.

4 - بدأت الكاتبة الخلفية التاريخية بذكر المصادر منذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد تقريباً في أثناء غزو الفرس لبلاد اليونان، فكانت البداية الغربية في تفسير نص هيرودوت الذي زار المنطقة - وبصفة خاصة مصر - في أثناء الحكم الفارسي في القرن الخامس قبل الميلاد، واعترفت أن النص يضم تعريفاً (بأراضي سوريا وفلسطين)، ثم تابعت ذلك بتفسير غريب قالت فيه ⁽¹⁷⁾:
”من المرجح أن هيرودوت هو الذي صاغ لفظ فلسطين (من عنده) بينما هي أرض إسرائيل؛ لأنه عندما زار المنطقة التقى وأحفاد الفلسطينيين الذين كانوا يسكنون المدن الساحلية من غزة وأشدود وعسقلان، بينما المنطقة الداخلية التي لم يزرها هيرودوت كانت القدس والتلال المحيطة بها والمعروفة باسم يهودا“. ومن ثم هذا التعليق بعيداً تماماً عن محتوى النص الذي أشار فيه هيرودوت إلى البلاد التي تقع بين سوريا وفينيقيا وفلسطين ومصر وليبيا وقورينا، ومن ثم لم يذكر أنه تعامل ساحلياً ولم يذكر المدن الساحلية، بل ما أشارت إليه الكاتبة مجرد تخمين بعيد عن مفهوم التحليل المنهجي للنص، بل هو محاولة عنيفة لتجريد نص هيرودوت الثابت في المصادر التاريخية اليونانية بأنه الأقدم عبر العصور في استخدام لفظ بلاستين (فلسطين)، ومن ثم، فإن تجريده من أهميته بهذه الصورة العنيفة قد يؤكد أزمة المنهج العلمي عند الكاتبة. ولكن على الجانب الآخر نود أن نقترح تفسيراً أكثر دقة لنص هيرودوت *ἀπὸ δὲ Ποσιδηίου πόλιος, τὴν Ἀμφίλοχος ὁ*

Ἀμφιάρεω οἰκισε ἐπ' οὖροισι τοῖσι Κιλικῶν τε καὶ Σύρων,
ἀρξάμενος ἀπὸ ταύτης μέχρι Αἰγύπτου, πλὴν μοίρης τῆς
Ἀραβίων (ταῦτα γὰρ ἦν ἀτελέα), πεντήκοντα καὶ τριηκόσια
τάλαντα φόρος ἦν. ἔστι δὲ ἐν τῷ νομῷ τούτῳ Φοινίκη τε
πᾶσα καὶ **Συρία ἡ Παλαιστίνη** καλεομένη καὶ Κύπρος⁽¹⁸⁾

حيث من المعروف أن هيرودوت كانت لديه منهجية وصفية قائمة على الأبعاد الجغرافية والتاريخية والاجتماعية المقارنة في أغلب الأحيان، لذا يعرف بأنه أبو التاريخ الشامل، وعندما حاول هيرودوت تقديم وصف لمنطقة شرق البحر المتوسط وشمال إفريقيا ليستعرض المناطق ذات النفوذ الفارسي في تلك المنطقة أشار إلى مصر وولاية عربية والمدن الفينيقية، وسوريا وفلسطين، وقبرص. لم نعثر في وصف هيرودوت في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد على أية إشارة واضحة أو خفية للفظ اليهود أو يهوديا أو أرض إسرائيل، وهو دليل واضح على غياب الدولة اليهودية أو موقع المعبد الديني في القدس عن خريطة وصف هيرودوت لتلك المنطقة. بينما هذا النص يؤكد - دون مجال للشك - أن الأراضي من سوريا إلى الحدود الشرقية لمصر كانت تسمى في المصادر القديمة التي كان هيرودوت على علم بها آنذاك فلسطين، دون أن يكون لدينا مبالغة لمحتوى النص. والمعنى الوارد في نص هيرودوت يؤكد أن الكيان اليهودي أو إسرائيل كان غائبا تماما ليس على المستوى الجغرافي فحسب، بل على المستوى الاجتماعي أيضاً، فإذا فرض أن هيرودوت بالفعل لم يعثر على كيان يهودي قائم، له موقع جغرافي، فإن البعد التاريخي لخروج موسى من مصر وتاريخ العلاقات اليهودية المصرية، كذلك حادث هجوم الآشوريين وتدمير المعبد اليهودي في القرن الثامن قبل الميلاد كلها كانت معروفة لدى هيرودوت، وجميعها أحداث تاريخية ترجح الإشارة إليها تاريخياً مادام الموقع تم محوه جغرافياً في عصر هيرودوت، ولكن هيرودوت تجاوز الثقافة اليهودية تماماً جغرافياً وتاريخياً وحتى اجتماعياً عندما تحدث عن ظاهرة الختان في سوريا

وفلسطين، وأشار إلى كونها عادة مصرية نقلت إليهم. حاول العديد من العلماء والمؤرخين اليهود والتوراتيين النيل من نسيان هيرودوت للمملكة اليهودية بقصد، وقد صوروه كارهاً للتوراة ولم يتعامل معها ضمن مراجعه ومصادره التي تحدث عنها بالآرامية والبابلية وإطلاعه على النصوص القانونية الفارسية التي كانت مطبقة في فلسطين وأبدى إعجابه بها، ولكنه تجاوز التوراة الكتاب المقدس⁽¹⁹⁾. البعض اعتقد أن هيرودوت تعامل مع النصوص القائمة بالفعل، وأنه تجاوز التوراة لعدم وجود المعبد اليهودي الذي دمره الآشوريون في القرن الثامن قبل الميلاد⁽²⁰⁾ ومن ثم، فإنه خلال الفترة - تقريباً - من منتصف القرن الثامن حتى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد كانت الأراضي التي تضم مدينة القدس القديمة وما يحيط بها من مدن حتى الشريط الساحلي كانت مدناً فلسطينية تحكم في زمن هيرودوت بالقانون الفارسي، وإن اسم فلسطين الذي أشار إليه هيرودوت بلاستينوس Παλαιστιός هو الاسم الأقدم لتلك المنطقة حتى الآن في ضوء المصادر اليونانية والرومانية مع استبعاد المصادر التوراتية الفارقة للتاريخ المتزن مع الأحداث، وتم تعديلها مرات عديدة بعد القرن الثاني الميلادي، كما أشرنا سالفاً.

5 - تعد المنهجية القصصية في رصد تاريخ اليهود من أهم الأمور التي لجأت إليها الكاتبة في تناول بحثها عن الهوية اليهودية لمدينة القدس في اعتمادها على فحوى قصة الخروج لبني إسرائيل من مصر وتحت زعامة موسى، وهي القصة التي أورد جانباً منها المؤرخ المصري البطلمي مانيتون (مجهول)، ثم استكملها هيكاتوس الإبداري (مجهول)، ثم قدمها لنا ونقلها عنهما تيودور الصقلي (النص الباقي لنا)، وبعد ذلك صار النص مستنداً رسمياً ومعتمداً من قبل يوسيفوس في نهاية القرن الأول الميلادي⁽²¹⁾. نجد أن المصادر السابق ذكرها تعاملت مع الأحداث من باب العمق الأسطوري القصصي المستوحاة من التوراة، وليس لها أية صلة بالموقع الجغرافي (مدينة القدس). فقد نجد نص مانيتون Μανέθων المؤرخ المصري

السمنودي- الذي كتب تاريخ مصر في عهد الملك بطليموس الأول سوتير، ومن أشهر مؤلفاته كتاب Αἰγυπτιακά الذي يعد المرجع الأول في تاريخ مصر القديمة لولا أنه لسوء الحظ فقدت النسخة الأصلية له في حريق مكتبة الإسكندرية⁽²²⁾ ولم يتبق إلا بعض صفحات منه، نقلها لنا بعض المؤرخين اليهود مثل تيودور الصقلي ويوسيفوس⁽²³⁾، تتناول حادثة خروج موسى من مصر كزعيم لطائفة اليهود بعبادتهم وتقاليدهم المصرية التي نقلوها معهم، وأن حادث الطرد كان بسبب إصابتهم بمرض الجذام وبعض الأمراض الأخرى. ولكن بعيداً عن تفسير مشكلة المرض⁽²⁴⁾، فإن الكاتبة لم تقدم تفسيراً لاستعانة يوسيفوس بنص مانيتون في إثبات يهودية القدس. فالنص عند مانيتون نص قصص لم يتناول فيه مصير هؤلاء اليهود المطرودين تحت قيادة (مواطن مصري) موسى في صحراء سيناء، والموقع الذي أقاموا فيه نهائياً.⁽²⁵⁾ ولكن التحاليل المنهجية تفترض أن مانيتون أشار إلى هذا الحادث للربط بين اليهود كشعب أصيل من أيام موسى، لهم طابع تأثروا به من مصر، وهي العلاقة التي كانت ملحة جداً في عهد الملك البطلمي الأول بطليموس سوتير الذي شرع في كسب ود اليهود الأثنيين (اليهود المقيمون خارج مدينة القدس) ليعملوا على إحياء التراث اليهودي الديني باللغة اليونانية في الإسكندرية، ومن ثم فإن روح النص والظروف المحيطة به عند مانيتون الكاتب الملكي الأول عند بطليموس هي المحرك الفعلي وراء تفسير النص في حدوده وليس بحسب أهواء عنصرية غرضها ضياع الحقائق⁽²⁶⁾.

تلك الحبكة الدرامية في توظيف قصة طرد اليهود من مصر وتأسيس مدينتهم في القدس، ومدى التحريف الذي اتبعه يوسيفوس في نقل المعلومات عن نص مانيتون ناقشها J. Dillery. وعلق على الاستعانة بنص مانيتون من قبل الكتاب اليهود واليونانيين، ولأن Dillery توصل لنتائج تؤكد تحريف يوسيفوس في الاستعانة بنص مانيتون لخدمة أغراضه السياسية والدينية في أثناء الصراع المسيحي اليهودي على مدينة القدس

بعد تدمير المعبد، لم تشر إليه الكاتبة في مراجعها نهائياً، ولم تستخدمه، ولم تستفد من المنهجية العلمية التي اتبعها Dillery في المقارنة النصية والترجمة اليونانية الحرفية، والبعد التاريخي المعالج للنص في أثناء الحكم البطلمي، ومعالجته في القرن الأول من قبل تحريف يوسيفوس⁽²⁷⁾.

ولكن الحبكة الدرامية في استخدام القصص للترويج لعمق تاريخ اليهود في أورشليم باتت عند يوسيفوس ومن جاء بعده أمراً طبعياً لمجموعة مطرودة من مصر تبحث عن مأوى، ومن ثم، فإن الوصول إلى مأوى في القدس مقبول من ناحية الحبكة الدرامية حتى وإن كان دون توثيق. ولكن الكاتبة لم تراعى تأثير ظروف العصر على كاتب النص وهدفه، فقد كان للقصّة أهمية عند مانيتون تختلف عن أهميتها عند يوسيفوس، فوجد مانيتون لم يهتم بالمكان الذي سوف يأوي إليه اليهود، بقدر اهتمامه بتقريب وجهات نظر اليهود المصريين تاريخياً في أثناء الصراع الدائر حول جنوب سوريا وفلسطين بين المملكة السيلوقية والمملكة البطلمية في مصر، في حين لم يكن هدف يوسيفوس قصة خروج موسى من مصر، بقدر أهمية تأكيد المكان الذي سوف يلجأ إليه ليكون هناك سند تاريخي مصدري للهوية اليهودية للقدس، يقف بها ضد الهيمنة الرومانية وكذلك المسيحية الجديدة.

تلك هي الحبكة الدرامية في استخدام المنهجية القصصية التي استغرقت كتابتها من منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، حتى نهاية القرن الأول الميلادي، وتدور حول ثلاثة مصادر رئيسية، الأول: النص المجرد الذي تركه مانيتون، والثاني: تعديل وإضافة في نص هيكاتوس الإبداري الذي عكف على وصف بعض الصفات الاجتماعية والدينية لجماعة اليهود ويستشهد بنص مانيتون⁽²⁸⁾، والنص الثالث: نقل السابقين عند ديودور الصقلي الذي أكمل الرواية بقوله: إن موسى هو مؤسس القدس⁽²⁹⁾. وفي نهاية القرن الأول جاء يوسيفوس ليحلل تلك النصوص بوجهة نظر مختلفة، ويؤكد ما أشاروا إليه دون أن يكون لديهم جميعاً وثائق

معاصرة لحادث الخروج أو تأكيد موثق لتأسيس موسى للقدس، وهو ما يؤكد أنهم قد اعتمدوا على سفر الخروج في التوراة كمصدر أساسي، وهو ما يخرق المنهجية التاريخية إذا ما تصورنا حجم الصراع بين يهود أورشليم في تلك الفترة ويهود الإسكندرية الذين حاولوا أن يقدموا رؤية جديدة لتاريخ الخروج تنتمي للثقافة المصرية بفكر واستراتيجية يونانية؛ فعندما يؤكد مانيتون وهيكتاتوس أن موسى (مواطن أو راع مصري) وأن عادات السبت والختان هي عادات مصرية، فهذا يعني محاولات اليهود المجتمعين في مصر آنذاك لترجمة التوراة لليونانية أو لإنشاء معبد يهودي بدلاً من المعبد الذي دمره أنطيوخوس في سبيلهما لمحاولة التقريب في العلاقة بين المصريين واليهود عبر تلك الإشارات التاريخية. ومعنى ذلك أنه مع الاحترام الكامل للمصادر التاريخية عند هؤلاء المؤرخين فقد رغبوا جميعاً في رصد قصة أسطورية تخدم مصالح معاصرة وليس لديهم رؤية ومنهجية تاريخية تواكب الحدث وتؤكد مفهوم أن موسى مؤسس مدينة القدس، إنما كان اعتمادهم الأساسي قائماً على الفكر الأسطوري في الكتاب المقدس فطوعوه لخدمة التيار السياسي البطلمي المهيمن سياسياً على اليهود المقيمين في مصر، من هنا لجأت الكاتبة إليهم لتدعيم فكرتها حول تهويد القدس تاريخياً.

6 - تبدو المنهجية التاريخية التلقيفية التي اتبعتها الكتاب اليهود أصيلة منذ يوسفوس حتى زمننا هذا؛ فالمصادر الرومانية التي جاءت بعد القرن الأول، اعتمدت في الحديث عن اليهود والمعبد في القدس على روايات هيكتاتوس وديودور ويوسفوس، ونقلت عنهم أوصاف المعبد والحالة الاجتماعية في القدس خلال القرن الأول الميلادي، ومن ثم من المنطق أن نكتفي بأوصاف هؤلاء نظراً لأن المعبد هدم في عام 70م، ولم يعد هناك موقع ديني ولا سياسي بعد أن تحولت المنطقة في عهد هادريان إلى ولاية سوريا وفلسطين، لذلك فإن الاكتفاء بمن شاهد أو اقترب من المشاهدة والمعاصرة شيء منطقي، ولكن الكاتبة لمزيد من الدعم استشهدت بالمؤرخ

الروماني دون كاسيوس Cassius Dio، الذي ولد بعد حادث تدمير المعبد بمائة عام تقريباً (169-229م)، والاستشهاد هنا غريب؛ حيث يقول دون كاسيوس بتأكيد دون توثيق: "إن اليهود لم يتلقوا تماثيل لمعبودهم في المعبد المقدس في القدس... وإن المعبد كبير للغاية وجميل، ومفتوح وله سقف"⁽³⁰⁾ دون أن يكون شاهد المعبد أو عاصره. تلك هي المنهجية في تناول كل شيء دون النظر لطبيعة النص، ولكن المهم هو تدعيم الموقف، وخلق نوع من التعددية المصدرية لتحقيق الهوية اليهودية من خلال المصادر اليونانية والرومانية. ولكن من المحتمل أن يكون دون كاسيوس قد نقل المعلومة من تاكيتوس⁽³¹⁾ الذي استشهدت به الكاتبة كثيراً كأحد المصادر التي تدعم موقفها.

ف نجد أن نص المؤرخ الروماني تاكيتوس قد كتب نحو 110م، وورد في كتابه *Historiae* أي بعد تدمير المعبد، ولكن من المحتمل أن يكون عاصره؛ حيث إنه ولد في 56م ومات في 117م، وهو أيضاً معاصر ليو سيفيوس، وقد قدم لنا وصفاً تاريخياً أسطورياً ملخصاً لحياة اليهود منذ ظهورهم الأول⁽³²⁾ من خلال رحلة انتقال غريبة من جزيرة كريت إلى الساحل الإفريقي، ثم إلى إثيوبيا، ثم استقرارهم في مصر، وكأنه لم يطلع على الأسفار التوراتية. عموماً ما شد انتباه الكاتبة في نص تاكيتوس بعد المقدمة الأسطورية، هو أنه عقب استقرارهم في مصر ظهر الراعي المصري موسى الباحث عن الرب الحقيقي، وخرج مع قومه من مصر بحثاً عن عطايا الرب الذي أرشده إلى البقعة المقدسة حيث الأشجار ووفرة المياه، التي عثر عليها بعد عناء استمر ستة أيام، وفي اليوم السابع وصل إليها، فعمل على طرد أهلها (!) وأسس المعبد والمدينة⁽³³⁾. ثم أكمل تاكيتوس وصف اليهود وعاداتهم وشريعتهم باختصار. نتوقف قليلاً عند معلومة تاكيتوس عن طرد أهلها، وهي المعلومة المجهولة في النص ولم تعلق عليها الكاتبة نهائياً، كما أن تاكيتوس تناقض في نص الجملة اللاتيني، في قوله: "في اليوم السابع وصل للبلد (المفترض أنها القدس)، وطرده سكانها، وأسس المعبد والمدينة" النص اللاتيني:

"largas aquarum venas aperit. Id levamen: et continuum sex dierum iter emensi septimo pulsus cultoribus obtinere terras, in quis urbs et templum dicata." (Tacitus, *Historiae* V, 5:3)

"واكتشف في الربيع وفرة من المياه. تلك كانت بداية الإغاثة. بعد رحلة متواصلة لمدة ستة أيام، في اليوم السابع وصل للبلد، وطرد سكانها، وأسس المدينة والمعبد."

معنى ذلك أن هناك بلداً كان قائماً بالفعل وصل إليه موسى بهدى ربه، وبه سكان، طردهم موسى وقومه، بحسب نص تاكيتوس، من هؤلاء السكان؟، ومن أين جاء تاكيتوس بهذه المعلومة؟ ولماذا كان تاكيتوس هو المؤرخ الوحيد الذي تناقض بهذا الشكل حول تلك المعلومة التي تدمر أهداف الأبحاث اليهودية التي تبحث عن مجد لموسى في تأسيس مدينة القدس التأسيس الأزلي⁽³⁴⁾. ولأن نص تاكيتوس غير قائم على مصادر الإسفار القانونية، فمن الصعب تحديد هوية سكان المدينة، ويحتمل كونهم الكنعانيين الأوائل أو الفلسطينيين، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بمعلومة تاكيتوس؛ لأنها غير موثقة عنده، ولا نعلم من أين جاء بها، ولكننا نفهم منها أن القدس كانت قائمة بسكانها الذين عمل موسى وقومه - بحسب نص تاكيتوس - على طردهم من موطنهم واحتلال بلداتهم وإقامة المعبد اليهودي فيه. ولم تعلق الكاتبة على حادث الطرد وأسقطته عمداً من نص تاكيتوس وفقاً لمنهجيتها العنصرية المتبعة في الدراسة.

7 - ولكن يجب التوقف قليلاً عند استخدام المنهجية القصصية في كتابة التاريخ القديم، التي تعني عند العديد من العلماء أنها عامل أصيل في الثقافات القديمة لعوامل كثيرة، من أهمها أمية تلك الشعوب وجهلها بالقراءة والكتابة، وحالة الرصد الشفهي للتاريخ القديم عبر العصور، ومن ثم لجأ إليها المؤرخون كمنهج مساعد في جذب انتباه القارئ لقضية ما يهدف الكاتب للوصول إليها، والمعنى هنا أن القصة قد تؤدي دوراً كبيراً وسريع الاتصال مع المتلقي إذا ما أحسن اختيارها التي تتفق مع

المتغيرات المحيطة بالمتلقي؛ مما يؤدي إلى سرعة التفاعل معها.⁽³⁵⁾ ومن ثم يمكن من خلالها تحقيق أهداف متصلة من وراء تلك القصة. فمن الأمور المهمة أيضاً المرتبطة بأدوار القصة في رصد تاريخ الشعوب القديمة هو دورها في التفاعل الإنساني من خلال ظاهرة التعاطف⁽³⁶⁾، وهي من الأمور التي يجب إدراكها بصورة كبيرة في التعامل مع المصادر التاريخية اليهودية، فالعناصر التاريخية بصفة عامة قابلة لوجهات النظر، ولمفاهيم القبول والرفض، فضلاً عن إخضاعها - في أغلب الأحيان - لمفاهيم عنصرية وعرقية ودينية كثيرة تفقدها مصداقيتها دائماً، ومن ثم فإن من أهم الأمور التي يجب تداركها في عملية رصد وتلقين تاريخ القدس هو كيفية الوصول إلى تعاطف المتلقي معك أولاً من خلال قدرتك على إلقاء القصة التاريخية، وكذلك قدرتك على الإقناع والتركيز وجذب الانتباه، وهذا يأتي من خلال تعريف (التعاطف)، وهو القدرة على فهم الحالات العقلية، والاعتقادات، والرغبات، والميول، وبصورة شاملة تعرف عواطف الآخرين ونقاط قوتهم وضعفهم، ومن ثم، فإن القصة أو الحبكة الدرامية المستخدمة يجب أن تحمل بين طياتها وسائل تعاطف بالمنظور المناسب الذي يراه سارد القصة سواء كانت تتعلق بمفاهيم الانتماء الوطني أو الديني أو الطائفي، أم الصمود في مواجهة الأعداء، من خلال إبراز جوانب قسوة ومظاهر فوضى، واستبداد، وعزلة، وغيرها من المفاهيم التي تتحرك معها عواطف المستمع، ويستطيع السارد للقصة أن يتوغل بها في أعماق نفوس المستمعين أو القراء من أجل تثبيت مفاهيم الانتماء والصمود وغيرها من المفاهيم التي يمكن اقتحامها من خلال التعاطف مع أحداث القصة الدرامية المستخدمة.

ومن ثم، فإن المنهج القصصي الذي اعتمد عليه يوسف يوسف في نهاية القرن الأول هو جذب الانتباه والتعاطف مع هؤلاء المطرودين من مصر دون مأوى، المتجولين في الصحراء حتى وصلوا إلى القدس واستقروا هناك، ومن ثم قد أوجد مبرراً قوياً لتعاطف القارئ مع هؤلاء، كما نجد

أن الظروف التي كانت تحيط بكتابة النص التاريخي عن يوسيفيوس خلال العشرين عاماً التالية لتدمير المعبد (90-70م) زرعت حالات تعاطف مختلفة ومقصودة في كتابات يوسيفيوس وتاكيثوس بصفة خاصة، والمؤرخة تماماً بعد حادث تدمير المعبد على يد تيتوس في عام 70م، وهي - دون شك - تحمل في طياتها مجموعة أهداف، منها - على سبيل المثال - الهدف الأول: رسالة موجهة للإدارة الرومانية في عهد الأسرة الأنطونية لكي تبدأ حركة تسامح مع اليهود. والهدف الثاني: أكثر أهمية في دفع يوسيفيوس للمخاطبة بالمنهج القصصي في كتابة (تاريخ اليهود) منذ آدم وحواء حتى تدمير المعبد، وهو ظهور طائفة أتباع المسيح الذين استغلوا حادث تدمير المعبد ليشرعوا رسمياً في الانفصال عن الناموس اليهودي في أورشليم، ولكن هؤلاء اتخذوا منهجاً جديداً في التعامل، فقد أبدوا تسامحاً كبيراً مع جميع اليهود الأثمين المنتشرين في جميع أنحاء العالم الروماني آنذاك، بل أكثر من ذلك سمحوا - لأول مرة - بقبول الوثنيين الراغبين في دخول المسيحية، وهو خرق واضح للناموس اليهودي على المستوى الاجتماعي والديني، وفي الوقت نفسه أعطى شعبية كبرى لتلك الطائفة التي استغلت حادث تدمير المعبد كأنه عقاب إلهي على اليهود المنافقين المشتتبين في القرن الأول.⁽³⁷⁾ الهدف الثالث: الذي تعامل معه يوسيفيوس هو إعطاء موسى صفة الملك الأول، والمعبد اليهود الديني المعبد الأول، واليهودية الديانة الأولى، واليهودي هو المؤمن الأول. تلك الحالة كانت بمنزلة رد فعل لما قدمته الطائفة المسيحية في تلك الفترة، من سمو مكانة يسوع المسيح على نظيره موسى بحادث القيامة والولادة الإلهية والصفة اللاهوتية التي كونت شخصيته في كتابات الأنجيل عند لوقا ومن بعده يوحنا. وتفوق الرسل وتلاميذ المسيح على حاخامات المعبد اليهودي بالصفة الإلهية والوحي الإلهي في كتابة نصوصهم الدينية، وسياسة العولمة الجديدة للطائفة الجديدة، التي تواكب بها مفهوم العصر الإمبراطوري الروماني ضد العنصرية والانحصر اليهودي في نطاق أورشليم. كل تلك

المقومات يجب تعرفها عندما نقدم على تحليل نص يوسفوس ومصادره، ويمكن إبعاد النص عن ظروف وطموحات عصره الذي كتب فيه.

ثالثاً - زمن ومكان وظروف كتاب يوسفوس Ἰωσήφ

عن تاريخ اليهود في القرن الأول الميلادي (المصدر الرئيسي للكتابة)

مما لا شك فيه أن كتابات يوسفوس عن تاريخ اليهود وتسجيله للحرب الأولى بين اليهود والرومان، فضلاً عن كتابه ضد إيبون الذي دافع فيه عن الشريعة اليهودية والمجتمع اليهودي، جميعها من أهم المصادر التاريخية والاجتماعية والعسكرية في القرن الأول الميلادي، وتعكس أحوال القدس كولاية رومانية، كما أنها أيضاً المصادر الوحيدة التي سجلت أحوال اليهود في القرن الأول الميلادي، وهي الفترة التي عاصرها يوسفوس بنفسه وكان شاهد عيان عليها. ومن ثم يجب احترام تلك الكتابات كمصدر معاصر للأحداث، ولكننا في الوقت ذاته يجب الحذر في بعض الأمور الخاصة بالبعد الأسطوري الذي تعامل معه يوسفوس في تسجيل تاريخ اليهود منذ القدم حتى حصار أورشليم من خلال اعتماده على المنهج القصصي المستوحى من النصوص التوراتية التي كانت معاصرة له في أواخر القرن الأول الميلادي، التي تفقد الكثير من المصدقية التاريخية والروائية.

لذلك عند التعامل مع نص ليوسفوس باعتباره مصدراً تاريخياً محايداً، يجب أولاً البحث عن السيرة الذاتية للمؤرخ والظروف المحيطة بكتابات، ومن هنا تنحصر رؤيتنا في كتاباته من خلال الأحداث التي عاصرها والتي شاهدها وسجلها⁽³⁸⁾، مثل معرفته الجيدة بالوضع الاجتماعي للقدس في القرن الأول، ومعرفته بالشؤون الدينية داخل نطاق المعبد اليهودي؛ لكونه عضواً من أعضائه في الفترة المبكرة من حياته، ومعرفته الجيدة أيضاً للعلاقة بين الرومان والفرق اليهودية في عصر كل من الأباطرة فاسبسيان وتيتوس ودوميتيان؛ لكونه عاصر ونقل وجهات النظر بين الطرفين في تلك الفترة.

ولكن يجب أن نعترف بأن يوسفوس عندما شرع في كتابة تاريخه عن اليهود، فإن ذلك قد جاء بعد تدمير المعبد وشتات الفرق اليهودية، وتقلص دور المعبد الديني واليهود نهائياً في المنطقة، وخروج الطائفة المسيحية لتحاول الحصول على الهيمنة

اليهودية في فلسطين. ولأنه يهودي متدين مع الوضع في الاعتبار جميع الاتهامات التي وجهت إليه من الخيانة والانتهازية والجن عندما رفض الانتحار مع زملائه وفضل الأسر لجيش فاسبسيان. كل هذه التناقضات في شخصية يوسفوس تجعلنا حذرين جداً في التعامل معه.

الأحداث التاريخية التي تحملها سيرته الذاتية والتي تكاد تكون معترفاً بها عند العديد من العلماء اليهود وغيرهم، توضح أن هذا الرجل انتهازي الطباع، وأنه محب لذاته ولشخصه، فهو كاهن في معبد القدس⁽³⁹⁾ شارك في الحرب الأولى ضد الرومان في عهد فاسبسيان بوصفه قائداً عسكرياً لمنطقة الجليل.⁽⁴⁰⁾ وعندما حاصر الرومان القلعة التي احتلها فيها يوسفوس وأربعون من جنوده، اتفقوا فيما بينهم على الانتحار بقتل بعضهم بعضاً، ولكن يوسفوس وأحد زملائه خانا المجموعة وفضلاً الاستسلام للجيش الروماني على الانتحار في سبيل عقيدتهما أو شعبهما.⁽⁴¹⁾ سافر بعد الحرب إلى روما ويبدو - بحسب روايته - أنه عمل كمفاوض سياسي بين الرومان واليهود، ولكنه حصل على لقب Clientela الذي يعني العميل في أثناء حصار القدس؛ حيث كان في الجانب الروماني مستشاراً عاماً لتيتوس لحظة دخوله القدس⁽⁴²⁾.

في أواخر عام 71م وبعد تدمير القدس وتشيت اليهود، عاش يوسفوس في روما عيشة كريمة ضمن حاشية تيتوس، وأصبح مواطناً رومانياً وعميلاً للأسرة الفلافية (التي تضم الأباطرة فاسبسيان وتيتوس ودوميتيان)، حيث منح الجنسية الرومانية⁽⁴³⁾. وبعض العلماء افترضوا أن يوسفوس في تلك الفترة جسد النموذج المثالي للشخصية الأجنبية المثقفة التي رغب فيها الرومان في ظل العولمة الرومانية في العالم القديم، يجمع بين الموروث الديني والاجتماعي والثقافي، ولديه استعداد للتطور والتكيف مع الوضع الجديد بإيمان وخضوع للهيمنة السياسية الرومانية السائدة في تلك الفترة⁽⁴⁴⁾.

قد تبدو المرحلة الجديدة في شخصية يوسفوس هي الدافع الأول عن نفسه وراء اتخاذه لقرار كتابة أعماله وهو مجسد لحالة المواطن الروماني المثالي في تلك الفترة؛ فهو المواطن الذي كان يجيد اليهودية واليونانية معاً، ومن ثم أجاد تبرير ما أحدثه الرومان في المعبد اليهودي في القدس بوصفه العقاب الإلهي من الرب الذي جلب الرومان للمعبد

للقضاء على التمرد اليهودي الحادث في القدس⁽⁴⁵⁾. ومن ثم يعتقد Bilde أن حالة التجسد الجديدة في شخصية يوسيفيوس المرسل للإقامة في يهوديا في تلك الفترة ولدت عنده إحساساً بالنبوة الإلهية⁽⁴⁶⁾، وهو هنا يواكب تفشي تلك الظاهرة بصورة أكيدة في مجتمع القدس في القرن الأول بعد انتشار مفهوم قيامة المسيح، وظهور نبوءات كثيرة انهالت على رؤوس الرسل والحاخامات وطائفة الغنوسيين، وأصبح هذا العصر وتلك البقعة مصدر النبوءات والإحياءات الإلهية⁽⁴⁷⁾. عموماً تعامل يوسيفيوس مع هذا الواقع من ناحيتين، الأولى: لكي يحقق الهدف الروماني في إزالة الكراهية المتأصلة في المجتمع اليهودي ضد الرومان بتبرير الانتقام الإلهي، والناحية الثانية: هي الحفاظ على الهيمنة والجذور اليهودية التي بدأت تتمزق على أيدي الطائفة المسيحية الجديدة. ومن ثم بدا يوسيفيوس وفياً للتراث اليهودي وتاريخه ومدافعاً عنه في تلك الفترة بدوافع مسبقة وأهداف وضعتها له ظروفه ومسلكه عبر تاريخه.

عندما لجأ العديد من العلماء اليهود إلى استخدام كتابات يوسيفيوس تعاملوا معه بمنهج ورؤيته، وكأنهم يسعون لتقليده، وكأن الظروف التي كانت تحيط به هي نفسها التي تحيط بهم الآن من كراهية وزوال هيبته الدينية والاجتماعية، ومن حيث أعدائهم المحيطون بهم من كل جانب. ولو افترضنا أنه إحساس مقبول ومعترف به عندهم بشكل واضح، فإن المنهجية التاريخية التي تقدم التاريخ للأجيال القادمة لا بد أن تكون واضحة في أن تاريخ يوسيفيوس عن الكيان اليهودي كان تاريخاً عنصرياً في فكره وله أهداف غير موثقة وغير حيادية، وظلت محل نقد العديد من العلماء المحايدون، منهم على سبيل المثال، Bilde، الذي يقول: "إن المفهوم المنهجي للدراسات الكلاسيكية تعترف بازدراء يوسيفيوس وخيائته ليس على المستوى الشخصي وأفعاله فقط، ولكنها تجاوزت أيضاً ذلك على كتاباته التي تصفه بالمرتد وتحدد موقفاً سلبياً تجاه أعماله أيضاً"⁽⁴⁸⁾. في حين يصفه Rhoads - وهو كاتب يهودي - مدافعاً عنه بقوله: "على الرغم من الانتقادات المعادية ليوسيفيوس وأعماله، فإنه يجب الحذر، ولسنا بحاجة أن نراه مجرد انتهازي. ولكن كتاباته تكشف لنا عن رجل كافح من أجل البقاء على قيد الحياة، وهو ظرف شخصي، يمكن قبوله بالتوازن مع ثقافته وتمسكه بتراته والدفاع عنه حتى بعد تحوله"⁽⁴⁹⁾.

وعلى الرغم من ذلك ظلت الإيديولوجية الصهيونية الحديثة حتى الآن تستخدم إيديولوجية يوسفوس في قبول أعماله وطرحها على العامة في الأبحاث العلمية والكتب المدرسية كنوع من إثبات الهوية، فضلاً عن المنهجية الخطأ التي يستخدمها علماء الآثار اليهود لكتابات يوسفوس في كونها المصدر الأصلي لوصف المعبد والآثار اليهودية في القدس في العصر الروماني للبحث عن بقايا المعبد بحرية غريبة وكأنها كنز للمعلومات التاريخية، وبالطبع أثبت هذا الاعتماد فشلاً كبيراً حتى الآن في إثبات الهوية اليهودية للقدس دون البحث عن مضمون تلك المؤلفات وهدفها، ولكن العشوائية التي يمكن استنتاجها من كتاباته أيضاً يمكن تطبيقها على مريديه الآن في الثقافة اليهودية.

منذ نهاية القرن الماضي ظهرت مجموعة من الدراسات التحليلية التي فحصت أعمال يوسفوس من الناحية المنهجية وبصورة محايدة دون تحيز صهيوني، وكانت نتائج أغلب تلك الدراسات تتفق والرؤية العامة عن يوسفوس في أنه عمل تاريخي مهم ضمن مصادر تأريخ القرن الأول الميلادي، ولكن يجب التعامل معه بحذر شديد، فقد أشار Bilde إلى أنه ينتمي لصنف المؤرخين التقليديين المؤجرين لعمل تاريخ خاص؛ فقد انتحل الصفة الكهنوتية النبوية لتوصيل التقاليد اليهودية في الشريعة اليهودية إلى الحضارة الرومانية في صراع تنافسي مع التقاليد الكنسية المسيحية الجديدة، وحافظ على استخدام العهد القديم والتاريخ الأسطوري اليهودي، لكنه فقد المنهجية التاريخية اليونانية والرومانية المعاصرة لها وتعامل معها بسطحية⁽⁵⁰⁾.

مما لا شك فيه أن هناك فوائد كثيرة في استخدام كتابات يوسفوس كمصدر تاريخي يجب احترامه في القرن الأول الميلادي، فقد قدم لنا وصفاً لمدينة القدس جغرافياً وطبوغرافياً في وصفه لحصار القوات الرومانية للمدينة عام 70م، كما أنه قدم لنا جانباً تشريعياً ودينياً للممارسات الدينية لمعبد القدس في القرن الأول عندما دافع عنها ضد كتابات إيبون في منتصف هذا القرن، ونقل ووصف بعض الممارسات الوثنية والقرايين الحيوانية التي كانت تقدم في معبد القدس بأنها ممارسات وثنية، فانبرى يوسفوس في الدفاع عن الشريعة اليهودية والممارسات الدينية في المعبد. لا يمكن أيضاً أن ننكر قدرة يوسفوس على أن يكون مصدراً عسكرياً في وصف متقن

للأحداث والاستراتيجية العسكرية الرومانية، وكذلك خبرته الشخصية في العسكرية اليهودية. ومن ثم لا يمكن رصد الحرب الرومانية على القدس دون الاستعانة برؤية الشاهد الوحيد على تلك الحرب وخبرته العسكرية.

قدم يوسيفيوس أيضاً في معرض رصده جانباً اجتماعياً عن أحوال المجتمع اليهودي في فلسطين خلال القرن الأول الميلادي، وعلى الرغم من تحيزه الشديد وعنصريته الواضحة في السمو بالجنس اليهودي على جميع سكان الإمبراطورية، فإننا نستنتج من رؤيته - على سبيل المثال - دون تأكيد صحة المصدر: الطبقات الاجتماعية في مدينة القدس، ما بين الارستقراطيين والتجار وطبقة الحاخامات وهيمنة المعبد على السلوك الاجتماعي، وطبقة الفلاحين والمزارعين الفلسطينيين، والعناصر اليونانية والرومانية الموجودة بكثافة في المدن الساحلية، وحالات المزج بين التجارة والسياسة والدين في المجتمع الفلسطيني إبان تلك الفترة. ومن ثم فإن رؤية يوسيفيوس كمصدر لتاريخ القدس في القرن الأول الميلادي تحتاج إلى تأن في التعامل معها.

مما سبق نجد أن يوسيفيوس كان يملك مصلحة حقيقية ورغبة خالصة في كتابة تاريخ يصلح به نفسه أولاً، ويجردها من الخيانة واتهامه بأنه عميل روماني في حصار القدس، كما أن خلفيته الكهنوتية والعسكرية معاً كانت من أهم الدوافع التي مكنته من ابتكار منهجية عنصرية تدافع بشكل هستيري عن اليهودية والشريعة التوراتية التي تقلصت بشدة بعد انهيار المعبد وظهور الطائفة المسيحية الجديدة التي تمردت تماماً على التقاليد والناموس اليهودي القديم، وركبت موجة العولمة الرومانية. هذا من جانب، ولكن من جانب آخر، فإن الخلفية الدينية والثقافية التي كان يتمتع بها يوسيفيوس مكنته من استيعاب الثقافة اليونانية والرومانية، والعمل على تقليدها لتكوين قاعدة ثقافية ماثلة للشعب اليهودي، واعتبر نفسه رائداً في هذا الأمر، وحاسماً في كونه أول من سجل تاريخ اليهود باللغة اليونانية وقدمه للعالم الجديد في ظل العولمة الرومانية الحديثة وفكرة العالم الواحد سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وأعتقد أنه نجح في ذلك بشكل كبير جعلنا حتى الآن نعتمد عليه، وعلى الرغم من جميع المحاذير المحيطة بكتابات فإنه ظل مشاركاً ضمن المؤرخين أصحاب المنهجية الممتزجة بين التقاليد الدينية والثقافية والتاريخ الأدبي.

رابعاً - أزمة مناقشة المصادر الدينية المتعلقة بالكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد)

تعد مناقشة المصادر الدينية أو المتصلة بالكيان الديني في المعبد اليهودي في مدينة القدس من أصعب المراحل التي تواجه الباحثين المحايدون في التعامل مع النص الديني؛ فهي تمثل كنزاً من المعلومات لدى الباحثين الخاضعين للمناهج التاريخية العنصرية، وربما اعترف العديد من المؤرخين اليهود وغيرهم بأن اللجوء إلى المصادر الدينية أمر لا بد منه في رصد أحوال القدس التاريخية والدينية في القرن الأول، ولكن اللجوء لتلك المصادر كان - في اعتقادي - لجوءاً معنوياً روحانياً غير مادي، ولا ينطبق عليه مفهوم الواقعية المادية في المنهجية التاريخية الحقيقية، ولعل هذا اللجوء الروحاني لنصوص الكتاب المقدس (التوراة والأنجيل) وغيرها من النصوص التوراتية المعترف بها وغير المعترف بها، قد فتح الباب أمام العديد من الدراسات التي قدمت تاريخ القدس من خلال عبادة النصوص الدينية التوراتية، التي أظهرت تاريخ القدس عبر العصور وكأنه مرتبط فقط بالمعبد والطابع الروحاني الديني اليهودي.

في هذا النطاق نجد أن المسح المصدري للنصوص الدينية المتعلقة بالقرن الأول الميلادي قد تكتفه مجموعة من المصاعب المنهجية الحذرة المتعلقة بأصولها التاريخية والتوثيق التاريخي للنص، ومن ثم، فهو معاصر أم منقول أم ملفق في عصر سابق؟، وهي أمور تتعلق بجميع النصوص الدينية المعاصرة لتاريخ القدس في القرن الأول الميلادي، ولعل معظم الدراسات التي قدمت عن أحوال القدس في القرن الأول الميلادي سواء كانت دراسات اجتماعية أم اقتصادية أم تاريخية قد تعاملت مع النص الديني بثقة مبالغ فيها في بعض الأحيان، على الرغم من ثبوت مجموعة من الحقائق التي لا بد من الاعتراف بها والحذر منها عندما نتناول الموضوع من خلال منهجية تاريخية محددة. ولعل من البدهي أن نعترف بأن النصوص الإنجيلية بالكامل - على الرغم من الاختلافات الكثيرة حول صحة نصوصها أو أصولها أو معاصرتها للأحداث - من الصعب إثبات أنها كتبت في فلسطين، ومن ثم فهي تعكس ظروفًا وأحداثاً ربما تتفق وأماكن أخرى⁽⁵¹⁾.

هناك أيضاً المصدر الأساسي للنصوص الدينية اليهودية الحاخامية **Rabbinic** المعروف بالميшнаة ⁽⁵²⁾ **Mishnah**، وهو السجل الرسمي للتشريع اليهودي، الذي بدت كتابته تقريباً بعد عام 70م عقب سقوط القدس، وعلى الرغم من صعوبة توثيق تلك الكتابات الحاخامية اليهودية فإن العديد من العلماء اليهود وغيرهم حاولوا استخدامها ككتابات تاريخية تعكس وتدعم الفكر الديني في تأصيل البعد الاجتماعي والاقتصادي لمدينة القدس في القرن الأول الميلادي ⁽⁵³⁾، إلا أنها في الوقت ذاته مؤرخة ببداية تحولها من النص الشفهي إلى النص المدون بعد القرن الرابع الميلادي، وهو ما يجعلها دائماً محل شك منهجي تاريخي، كما يمكن تصنيفها كنصوص أدبية تعكس وجهة نظر دينية وروحانية واحدة لفئة تمتلك الوضع في مدينة القدس وتسيطر عليه، ولكنها تجهل جوانب كثيرة من وجهات نظر أخرى لطبقات مجتمع مدينة القدس مثل الفلاحين والفلسطينيين والمسيحيين الجدد والوثنيين ⁽⁵⁴⁾، ومن ثم فإن الاعتماد على تلك النصوص الحاخامية كعنصر أساسي لإثبات هوية القدس اليهودية يمثل عنصرية منهجية، وابتعد كثيراً عن المنهجية التاريخية المعتمدة في هذه الدراسة.

ومن النصوص الدينية التي تمثل جانباً كبيراً من المصادر اليهودية في القرن الأول الميلادي أيضاً، نصوص التلمود اليهودي التي تحتوي على رصد لمناقشات الحاخامات اليهود حول الشريعة والثقافة والأعراف اليهودية مثل الأخلاق، والعادات والتقاليد، وبعض النصوص الأدبية والقصص المرتبطة بالتراث اليهودي ⁽⁵⁵⁾. وهو مصدر من الصعب الاستعانة به تاريخياً لبعده النصي عن الأحداث؛ حيث يؤرخ التلمود البابلي أو الفلسطيني تقريباً بنهاية القرن الرابع الميلادي، وخاصة بعد الاعتراف بالمسيحية من جانب الإمبراطورية الرومانية ⁽⁵⁶⁾. بالإضافة إلى أن أول طباعة نصية للتلمود البابلي كانت في القرن السادس عشر الميلادي، وهي أقدم نسخة موجودة حتى الآن ⁽⁵⁷⁾، فضلاً عن مخطوط التلمود الفلسطيني الذي عثر عليه في المعبد اليهودي في القاهرة، ويرجع إلى القرن التاسع الميلادي المشكوك في تأريخه حتى الآن ⁽⁵⁸⁾.

ومن النصوص الدينية ذات البعد التاريخي هناك النصوص المكابية الخمسة ⁽⁵⁹⁾، التي يعتقد أنها عاصرت القدس في العصر الهلنستي المتأخر والروماني المبكر، وبعض العلماء اليهود يعتمدون عليها لإثبات تأصيل الوجود الحكومي الرسمي

لعائلة مكابي في القدس⁽⁶⁰⁾، يبلغ عدد النصوص المكابية خمسة، يتحدث النصان الأول والثاني عن قصة الثورة اليهودية التي انفجرت في فلسطين في عام 167 ق.م ضد الملك أنتيوخوس الرابع، الذي قرر إجبارهم على عبادة الآلهة اليونانية، وقتل منهم الكثير، وأبعد منهم عدداً كبيراً، كما أنه قرر تحويل المعبد المقدس إلى معبد يوناني بمفهوم الجمنازيوم اليوناني، غير أن بعض أفراد من عائلة ماتاثياس وأبنائه الخمسة وأحفاده ممن حملوا لقب مكابي تصدوا لهجوم أنتيوخوس وحققوا النصر واستقلوا وظلوا يحكمون البلاد حتى عهد الملك هيرودوس عام 37 ق.م⁽⁶¹⁾. وعلى الرغم من الحبكة الدرامية والصياغة الأدبية الرائعة لتلك النصوص التي تحتوي على تاريخ لحالة اليهود في الفترة من عام 184 حتى 86 ق.م، فإنها نصوص لا قيمة لها تاريخياً لغياب النصوص الأصلية وتلفيق أغلبها بعد انتشار المسيحية في القرن الرابع الميلادي.

وكان لاستقرار أكبر جالية يهودية في الشتات اليوناني في مصر وبصفة خاصة في الإسكندرية دور مهم في تحديد المحاور الرئيسية للثقافة اليهودية وتطورها في مصر، كما كان للمجتمع اليهودي في الإسكندرية دور مهم في المحافظة على عنصرية الديانة اليهودية كطائفة تعبد الرب الواحد من خلال التفافها حول التوراة ودراستها. من هنا ظهرت أول ترجمة يونانية للتوراة تعرف بنصوص الترجمة السبعينية **Septuagint** اليونانية للتوراة، في محاولة لتحويل النصوص التوراتية من النطاق المحلي داخل القدس إلى العالمية في الثقافة اليونانية في العالم الهلينستي⁽⁶²⁾. فمن المعروف أن الترجمة السبعينية ترجمة يونانية لنصوص العهد القديم أنجزت في القرن الثالث قبل الميلاد، وامتد تكاملها أربعة قرون لتنتهي في أوائل القرن الثاني الميلادي، وذلك بانضمام سفر (الأمثال) الذي ترجمه (سيماخوس اليهودي)، بعد أن كان كتاب العهد القديم حتى نهاية القرن الثاني الميلادي يضم نصوص التوراة والأنبياء وبعض الكتب الأخرى مثل المزامير وأدب الحكمة، ثم أضيفت إليه الأمثال.

اتفق العلماء على أن هذا العمل الأدبي الديني كان ذا مكانة مرموقة بين اليهود جميعاً في مصر وخارجها، وهو العمل الديني الذي مهد الأرض أمام رسل المسيح الأوائل باعتباره نصاً مقبولاً إلهاماً وترجمة، حيث صار هو العهد القديم لدى الرسل والكنيسة الأولى وأصبح محط أنظار جميع علماء اللاهوت المسيحيين الأوائل، بل

كانت لديهم أعمال قائمة فقط على تفسير العهد القديم مثل أوريجنيس وكليمنت وترتليانوس ويوسابيوس وإيريانوس وغيرهم، كما تشير نصوص إنجيل لوقا إلى أهمية تلك الترجمة التي عرفت بالعهد القديم الذي يتكون من (ناموس موسى والأنبياء والمزامير)، وهي الأسس التي كانت تعرف بالعبرية (توراة، نبيهم، كتوفيم) ثم بعد أن تفهموا ما جاء في الكتب الأخرى (المجهولة لنا) وقيامهم بعملية تنقيب واسعة النطاق بحثاً عن المواعيد والنبوءات والمزامير التي أكملت حياة المسيح على الأرض والخاصة (بميلاده، وتعميده، وتجربته على الجبل، ومعجزاته، وتعاليمه، وآلامه وصلبه وقيامته) تلك هي الأسس التي قامت عليها نصوص الأنجيل قديماً.

ونظراً لأن هناك تداخلاً حتمياً في عقول واضعي الأنجيل (متى ولوقا ومرقس ويوحنا) لكونهم أصلاً يهوداً، فقد كانت أعمالهم تحتوي على آيات عديدة منقولة من الترجمة السبعينية كدلائل ونبوءات وإثباتات قوية الحجة لحماية العقيدة الجديدة، هذا، بالإضافة إلى الطقوس والشرائع والكهنوت والذبائح التي هي جوهر العبادة اليهودية وناموسها الشرعي، التي صارت طقوساً مقننة في المسيحية المبكرة، وصار التمسك بها أمراً طبيعياً. ومن هنا نجد أن موقف الكنيسة والمسيحيين في القرن الأول كان لا يخرج مطلقاً عن اعتبارها (إسرائيل الله)، أو بمعنى آخر الصورة المشرقة من اليهودية أو اليهودية اليونانية.

هكذا أخرجت المسيحية (العهد القديم) من كونها فكراً دينياً وأديباً محلياً مقيداً خاضعاً فقط لليهود، إلى كيان فكري عالمي الطابع، ومن ثم أدت الترجمة اليونانية كلغة عالمية دورها في إبراز الترجمة السبعينية كمصدر مقبول لهذه الديانة العالمية الجديدة. يقول (أيريانوس) المؤرخ الكنسي في القرن الثاني في مدحه لها: "وحيث إن هذه الترجمة قد تمت قبل مجيء ربنا على الأرض، وخرجت إلى الوجود قبل أن يظهر جنس المسيحيين، لذلك فإيماننا راسخ غير زائف، وهو الحق وحده وله أسانيده من الكتب المقدسة بالطريقة التي ذكرتها آنفاً، من كرازة الكنيسة بلا انقطاع، فالرسل متفقون على هذه الترجمة، والترجمة نفسها متوافقة مع التقليد الرسولي؛ لأن القديسين بطرس ويوحنا ومتى وبولس وسائر من اتبعوهم أظهروا هذه الإعلانات النبوية كما فسرهما الشيوخ السبعون" (63).

ويعتقد البعض أن هناك استقراراً دائماً للترجمة السبعينية في مصر منذ القرن الثالث قبل الميلاد، ويمكن القول إنها صارت بعد ذلك جزءاً من التراث الأجنبي الممارس في مصر منذ دخول البطلمة، لها طابعها الخاص ولاسيما في الإسكندرية وجنوب مصر العليا. في حين كان النزاع المصري اليهودي نزاعاً سياسياً اجتماعياً ولم تكن له علاقة بأسباب دينية حتى القرن الثاني الميلادي، ولكن هذا لا ينفي أن يكون تقبل المصريين للمسيحية على أيدي اليهود أمراً سهلاً في القرن الأول، من خلال استقرار أقلية يهودية في مصر التزمت تماماً بالاستقرار السياسي والاجتماعي بعيداً عن المصريين، ولاسيما في مناطق الفتتين وجنوب غرب الدلتا (تل اليهودية) وقورينا والإسكندرية، وركز هؤلاء اهتمامهم في الجانب الديني - بصفة خاصة - على التمسك بالترجمة السبعينية، ويرجع ذلك إلى سببين؛ الأول: معرفتهم التي أصبحت أكيدة بقوة بطش الرومان، حيث كان إحساسهم الأمني عالي المستوى ضدهم. والثاني: هو العداء الذي ظهر بصورة شديدة ضد الترجمة السبعينية من قبل يهود أورشليم وخاصة (الكتبه والفريستين) الذين اعتبروا أن الترجمة السبعينية ليست ترجمة دقيقة للكتاب المقدس، ورفضوا الاعتراف بها تماماً⁽⁶⁴⁾. نلاحظ ذلك في حوار (يوستيوس الشهيد) (110-165) مع (تريفو اليهودي) الذي يقول له: "إن معلمكم "يهود أورشليم" يرفضون الاعتراف بصحة الترجمة التي قام بها السبعون شيخاً في عهد بطليموس ملك مصر، وفي سبيل ذلك يستشهدون بالآية "هوذي العذراء تحبل" (اشعيا 7: 14) قائلين إنه ينبغي أن تقرأ هكذا "الفتاة أو الشابة الصغيرة".⁽⁶⁵⁾ كذلك يقول التلمود البابلي: "حدث مرة أن كتب الشيوخ التوراة باليونانية للملك بطليموس، وكان هذا يوماً مشؤوماً على إسرائيل مثل اليوم الذي صنع فيه إسرائيل عجل الذهب؛ لأن التوراة لا يمكن أن تترجم بحسب مقتضى الحال".⁽⁶⁶⁾

ازداد الموقف العدائي ليهود أورشليم من الترجمة السبعينية؛ الأمر الذي وصل إلى حد ظهور ترجمات يونانية أخرى للتوراة قام بها (أكويلا) Aquila في عهد الإمبراطور هادريان في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، حاول فيها أن يحو كل البراهين التي يمكن أن يلجأ إليها المسيحيون ويستخدموها كنسوة أو دليل يخدم موقف سيدهم يسوع.⁽⁶⁷⁾ وفي أواخر القرن الثاني ظهرت أيضاً ترجمة يونانية أخرى

للتوراة لها شهرة كبيرة في التراث الديني اليهودي على يد (سيماخوس الإيوني) (Εβωνίτης Σύμμαχος) الذي اعتمد على النصوص العبرية في الأصل وسار على منهج (أكويلا)⁽⁶⁸⁾، ولكن ترجمته للتوراة جاءت وسطية بين الترجمة السبعينية، وترجمة أكويلا، حيث ينتمي سيماخوس في تلك الفترة لطائفة الإيونيين Ebionites التي كانت منتشرة في سوريا وفلسطين منذ نهاية القرن الأول وطوال القرن الثاني الميلادي، والتي تقبل المسيح نبياً يهودياً جديداً ببعض تعاليمه الأخلاقية⁽⁶⁹⁾، ولكنها ترفض قيامته أو اعتباره إلهاً، ومن ثم حمل سيماخوس مفهوم الوسطية التي حاول اللاهوتي أوريجينيس Origen في الإسكندرية الاهتمام بترجمته في عمله الشهير المقارن للكتاب المقدس Hexapla (الهكسابلا) (الأعمدة السادسة)⁽⁷⁰⁾. وهناك أيضاً ترجمة أخرى ظهرت في فترة متأخرة على يد (ثيودوسيوس) (Θεοδοσιών) في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الميلادي، وانتشرت بصورة كبيرة في التجمعات الرهبانية في مصر وسوريا وفلسطين؛ لأنها كانت تضم بعض النصوص الهرمسية الفلسفية، ونص الإيحاء اللاهوتي لدانيال، وهي مجموعة من النصوص التي تحاول أن تؤكد مفهوم الاتصال الروحاني بين الرب والمختارين من البشر⁽⁷¹⁾.

تلك الترجمات وصلت إلينا من خلال العمل المقارن الذي قام به اللاهوتي السكندري (أوريجينيس) في أوائل القرن الثالث والمعروف باسم (الهكسابلا) (الأعمدة السادسة) وعن طريق استخدام جميع الترجمات العبرية واليونانية. توصل (أوريجينيس) إلى تفوق الترجمة السبعينية على الترجمات الأخرى ربما من حيث الدقة اللغوية اليونانية. وعلى الرغم من حالة الرفض الواضحة لبعض تلك الترجمات ضمن الكتب المقدسة الكنسية، فإن الكنيسة المسيحية قد استفادت منها في إضافة بعض الأسفار المأخوذة عن تراجم الكتاب المقدس، مثل سفر دانيال والقضاء والمراثي ونشيد الإنشاد وعاموس حزقيال وراعوث وصموئيل الأول وغيرهم من الأسفار التي دخلت في الكتاب المقدس المستخدم كدليل عقائدي للمسيحيين في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الميلاديين⁽⁷²⁾.

من هنا صارت هناك أزمة نصية وتاريخية وتحليلية للكتاب المقدس، لا توجد أصول تحسم تلك الصراعات المنهجية البحثية بين علماء اللاهوت اليهود والمسيحيين

حتى الآن، ومن ثم فإن الاستخدام المنهجي للكتاب المقدس بعهديه لا يزال استخداماً دينياً في نطاق المعبد والكنيسة، ولا نستطيع تدارك أهميته في مجال المنهجية التاريخية في كل الأحوال، وربما تلك النتيجة يعمل بها حالياً في جميع المناهج التاريخية الحديثة صاحبة المنهج المحايد في كتابة التاريخ.

خامساً - الدراسات الحديثة وأزمة الصراع بين المنهجية التاريخية والمنهجية الدينية في رصد تاريخ القدس في القرن الأول الميلادي

مما لا شك فيه أن الصعوبة المتأصلة في العثور على مصادر تاريخية ترصد لنا تاريخ مدينة القدس في القرن الأول الميلادي كانت هي الصعوبة نفسها التي تعاملت معها معظم الدراسات الحديثة في تناول الموضوع ذاته بوجهات نظر مختلفة ومتباينة في بعض الأحيان، وأعتقد أن نقاط التباين تكمن أساساً في استخدام النصوص الدينية عند بعض الباحثين من أجل تطويع البحث نحو هدف معين أو رؤية محددة، وعلى الرغم من ذلك فإن هناك العديد من الدراسات المتخصصة التي أسهمت حتى الآن في رسم بعض ملامح المجتمع الفلسطيني في مدينة القدس في القرن الأول الميلادي، فمنذ بداية النصف الثاني من القرن الماضي وبالبضبط عقب حرب 1948 ظهرت مجموعة من الدراسات تحاول إثبات الأهمية التاريخية للعنصر اليهودي في الأراضي الفلسطينية؛ ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه كان ملهماً للدراسات في تلك الفترة؛ فمنذ عام 1950 تقريباً حتى عام 1967م ظهرت مجموعة من الدراسات التي تحاول الفصل بين تاريخ اليهود وسوريا وفلسطين بصورة مصدرية في مجال الدراسات الاجتماعية والاقتصادية في محاولة لرصد واقع اجتماعي واقتصادي وأنثروبولوجي لسكان القدس في العصر الروماني خاضع للهيمنة الحاخامية الدينية التشريعية⁽⁷³⁾.

ولكن بعد حرب 1967م تطورت الدراسات اليهودية، وأصبحت تبحث عن مزيد من المصالح الاجتماعية لتثبيت العنصر اليهودي في فلسطين عبر العصور، وكذلك المصالح الاقتصادية التي تثبت الأصول اليهودية في تنمية المنطقة اقتصادياً وتاريخياً، وفي إطار تلك الصحو المدفوعة سياسياً في تلك الفترة ظهرت لنا مجموعة

من الدراسات التي تعالج الجانب الاجتماعي والعلاقة الطبقية بين السلطة الكهنوتية الحاخامية وطبقات الفلاحين والمزارعين الفلسطينيين في القرن الأول الميلادي⁽⁷⁴⁾، وإن كانت تلك الدراسات تعكس الفوارق الطبقية والحالة الاجتماعية للفلسطينيين في القدس خلال القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي، إلا أنها تعتمد على مصادر من طرف واحد مشكوك في صحتها ومنسوبة للمنهج الديني.

نجد أن التعامل مع الوثائق الحاخامية والتلمود البابلي في رصد الحدث التاريخي كان الاتجاه الذي تم تدعيمه في تلك الفترة بدراسة مناحيم شتيرن في عام 1974م Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, الذي حاول فيها رصد النصوص اليونانية واللاتينية التي تتحدث عن اليهود والديانة اليهودية من أجل تعميق الأصول التاريخية لمدينة القدس⁽⁷⁵⁾، وعلى الرغم من ضخامة العمل الذي قام به، فإنه لم يكن مؤثراً في حسم الهوية التاريخية لمدينة القدس بالصورة المنهجية التي لا تقبل الشك، ومن ثم ظهرت بعد ذلك مجموعة من الدراسات اللاحقة له إما للدفاع عنه وإما لتقديم مزيد من المنهجية العنصرية الواضحة والفاقة ليس للمصادر المستخدمة فحسب، ولكنها فاقدة أيضاً للتحليل والرصد غير المنطقي لبعض النصوص التي تم معالجتها لخدمة القضية اليهودية المعاصرة، وكذلك دعم قضية تهويد القدس تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً⁽⁷⁶⁾.

ولكن في الفترة الأخيرة تنوعت المناهج المستخدمة في الرصد التاريخي حيث حملت معها بعض الحرية الفكرية المواكبة لظاهرة العولمة وتحرير المصدر من قيوده العنصرية، فقد كانت تلك الدراسات قادرة على رفض المنهج الديني العنصري للوثائق الحاخامية والتلمود البابلي في رصد تاريخ فلسطين والقدس في العصر الروماني، كما رفضت أيضاً المصادر الإنجيلية والمسيحية غير الموثقة، وهذا الرفض لم يكن كلياً⁽⁷⁷⁾، ولكنه كان رفضاً منهجياً بمعنى عدم سيطرة النصوص الدينية على الحدث التاريخي سيطرة مطلقة، ولكنهم رفضوا الانحياز لها.

فعلى سبيل المثال عندما ظهر تطور منهجي في دراسة التاريخ الاقتصادي للحضارات القديمة في نهاية القرن الماضي بعد أن سيطر على تلك الدراسات المنهج الماركسي والشيوعي والرأسمالي في منتصف القرن الماضي، جاءت الدراسات

الاقتصادية مرتبطة ارتباطاً كبيراً برؤية جديدة اجتماعية وأنثروبولوجية وبيئية وجغرافية، ومن ثم فإن العمق الديني والروحاني في المصادر اليهودية بدأ يتلاشى شيئاً فشيئاً أمام النظريات المادية والمصادر الموثقة المحسوم تاريخها تقريباً، فظهرت دراسات حول المجتمع السكاني في القدس ومفاهيم الطبقات الاجتماعية والاقتصادية للفلاحين، كما استخدم في تلك الدراسات منهج المقارنة مع الدراسات الرومانية في روما ومصر في محاولة للوصول إلى رؤية علمية منهجية بعيداً عن التأثيرات الدينية الحاخامية⁽⁷⁸⁾.

نجد أن الوثائق الحاخامية المستخدمة مثلاً في كتاب ((Safrai, Ze'ev) الصادر في عام 1994 تحت عنوان The Economy of Roman Palestine الذي أخذ يدافع عنها بشدة، واعتبرها المصدر الرئيسي في رصد التاريخ الاقتصادي لفلسطين خلال العصر الروماني، على الرغم من اعترافه بكونها مصادر غير معاصرة، وأنه اعتمد على نصوصها المترجمة من العصور الوسطى في تحد غريب للمناهج البحثية في علم التاريخ، وهو ما يثبت - دون شك - هدفنا في البحث في أن المفهوم العنصري قد يعمل على استغلال جميع المصادر وجميع السبل لتحقيق هدفه دون أن يكون هناك توثيق أو حيادية في كتابة تاريخ للمستقبل وليس لأمة ما زالت تبحث عن هوية⁽⁷⁹⁾.

ولكننا نجد دراسة أخرى رفضت التعامل مع تلك المصادر الوثائقية الحاخامية ووصفتها بالنصوص الملفقة والمجهول أصولها عند ((Philip A. Harland) في دراسة بعنوان الاقتصاد الفلسطيني في القرن الأول الميلادي The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion، ومن ثم فإن هذا الاختلاف المنهجي في الدراسات الحديثة قد يعكس أزمة المنهجية التاريخية في رصد تاريخ القدس في القرن الأول الميلادي⁽⁸⁰⁾.

هذا الصراع المنهجي بين السيطرة التاريخية الموثقة والهيمنة الدينية، قدم صراعاً منهجياً آخر حول تصنيف مدينة القدس في القرن الأول الميلادي بين النظام الكامل لدولة المدينة المستقلة بمعناها وتنظيمها الطبقي الذي يجعل اليهود والنظام الديني في الطبقة الأولى اجتماعياً، وبين الإشارات القليلة التي قدمتها المصادر التاريخية والوثائقية والتي لا تخرج عن نطاق المستوطنات البدائية القائمة على التكافل

الاجتماعي بين عناصرها الاجتماعية، فهو يعتمد على تقييم البعد الاقتصادي للمجتمع وعائده الاجتماعي والثقافي، وبما أنه من الثابت حتى الآن من المصادر التاريخية أن اقتصاد فلسطين بما فيها مدينة القدس خلال القرن الأول كان يعتمد على الزراعة والتجارة فقط، حتى إن بعض الدراسات مثل ⁽⁸¹⁾ Philip A. Harland Hamel, Gildas قدمت لنا صورة لمفهوم الإنتاج البدائي للثقافة الريفية القدس - فإن الطبقة الاجتماعية للعناصر السكانية قد تحسم مفهوم التعايش السلمي بين اليهود والفلسطينيين في مدينة القدس، وربما الظروف التاريخية وحركات التنمية الاقتصادية في العهد الملكي لهيرودس وعلاقته بالرومان في نهاية القرن الأول قبل الميلاد عملت على تعزيز النمو التجاري الذي تحول من نطاق تبادل محلي إلى تبادل دولي في نطاق البحر المتوسط ⁽⁸²⁾ ونتج عن ذلك ظهور طبقات ارسقراطية في مجتمع القدس لها اتصال مباشر بالكيان الديني بها، وظهرت الملكية الأرسقراطية التي أجهزت على طبقة الفلاحين المعدمين، فبرزت المصادر الحاخامية وكتابات يوسفوس تنص على المصادر الأخرى في رصد تاريخ القدس في القرن الأول الميلادي. ومن ثم يسأل Philip A. Harland Hamel في نهاية مقاله إذن كيف لتلك المصادر الحاخامية المختلف عليها - بما فيها كتابات يوسفوس - أن ترصد التاريخ الاجتماعي الاقتصادي لفلسطين في القرن الأول الميلادي ⁽⁸³⁾.

سادساً - أزمة المصادر التاريخية في رصد الأحوال الاقتصادية والاجتماعية لمدينة القدس في القرن الأول ⁽⁸⁴⁾

إن أزمة الحديث عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية لمدينة القدس في القرن الأول متشابهة إلى حد ما مع أزمة الحديث عن الظروف التاريخية، ولكن في بعض الأحيان نتعامل في هذا المجال مع مصادر واقعية في بعض الأحيان، ربما يكون أغلبها بشكل رسمي مثل العقود والقرارات الحكومية والتعاملات التجارية والشخصية، ولكنها في الوقت ذاته كانت تشكل جانباً قليلاً جداً ونادراً، فضلاً عن الإشارات القليلة عند المؤرخين اليونانيين والرومان. ويتبقى لنا المصدر الرئيسي عند يوسفوس وما رصده من معلومات تخص بعض الجوانب الاقتصادية والاجتماعية لمدينة القدس على الرغم من المحاذير المحيطة به. أما المصدر الأكثر حجماً وعنصرية من جانب الكتاب اليهود في الفترة الأخيرة فهي الوثائق الحاخامية التي ترصد الواقع التشريعي

والاقتصادي الاجتماعي لمجتمع القدس في القرن الأول⁽⁸⁵⁾، ولأنها ذات طابع أدبي - ديني بحث، فإنها بالنسبة للكتاب اليهود مصدر موثوق فيه، بينما على مستوى علماء الاقتصاد والاجتماع في العالم القديم فهي مصادر مشكوك في محتواها وموصوفة بالنصوص الملفقة والمجهول أصولها⁽⁸⁶⁾. ومن ثم فإن الحديث عن المصادر الاقتصادية والاجتماعية لفلسطين بصفة عامة خلال القرن الأول الميلادي اتخذ في الفترة الأخيرة دوافع عنصرية باستخدام تلك الوثائق العبرية الخاخامية كدليل وحيد على رصد تاريخ القدس وصيغته بالهوية الدينية اليهودية، ولكن الثابت حتى الآن أن تلك الوثائق مؤرخة بالقرن الرابع الميلادي، وأنها كتبت خصيصاً من أجل إثبات حق الوجود الديني في القدس بعد طغيان الفكر المسيحي في المدينة، وعقب القرار السياسي للحكومة الرومانية في عهد قسطنطين بالاعتراف بالمسيحية وتسمية المنطقة منذ عهد هادريان باسم (سوريا وفلسطين) ومحو الوجود اليهودي فيها.

من هنا، فإن الاعتماد على تلك المصادر الخاخامية والتلمود البابلي أو الفلسطيني قد يشوبه الكثير من التناقض مهما كانت قدسيته واحترام المؤرخين اليهود لها، حتى وإن كان احتراماً كاملاً فمثلاً Safari نهج في دراسته منهجاً اقتصادياً اجتماعياً عن فلسطين في القرن الأول الميلادي من فحوى تلك المصادر، دون أن يدري، أو كان يدري، عدم معاصرتها للأحداث، ولكنه أغفل أن هذه المصادر هي رؤية دينية مثالية تنظر للمجتمع من منظور روحاني وليس تجسيدا للواقع ولا حقيقة المجتمع، بل إن واضعي تلك المصادر عملوا على منهج الانتقاء والاختيار ورصد أحداث تتفق وأهدافهم فقط، كما أنهم كانوا ينظرون للمجتمع من خلال طبقة عليا مفضله بصفتهم وكيونتهم الدينية في المعبد⁽⁸⁷⁾. ومن ثم كانوا بعيدين عن الواقع والتفاعلات البشرية في المجتمع. ولكن بصفة عامة فإن الدراسات المعتدلة المتعددة عن أحوال فلسطين والقدس الاقتصادية والاجتماعية رصدت ملامح بسيطة للمجتمع الفلسطيني في تلك الفترة خلال القرن الأول الميلادي، فهناك دراسات مثل (Klausner, J1975) وأيضاً (Fiensy1990) وكذلك⁽⁸⁸⁾ (Oakman, E 1986) (Hamel1990).

فعلى المستوى الاقتصادي نجد أن فلسطين يمكن تصنيفها في القرن الأول ضمن المجتمعات النامية البدائية التي كانت تعتمد على الاقتصاد الزراعي القائم أساساً

على إنتاج مواد غذائية للاكتفاء الذاتي، وتشمل المنتجات الزراعية الرئيسية القمح والشعير والأرز، والخضار بأنواعها والفواكه والزيتون والعنب وبعض البقوليات مثل العدس والفول.⁽⁸⁹⁾ كما كان لديها ثروة حيوانية بدائية فقيرة وثروة سمكية متميزة في القرى الساحلية.⁽⁹⁰⁾ ولكن المصادر رصدت أيضاً غياب التوزيع العادل للثروة في ظل مفهوم الرأسمالية التي كانت تحتاج فلسطين في القرن الأول ولاسيما في مدينة القدس⁽⁹¹⁾ فتوزيع الثروة كان دائماً في صالح النخبة أو الإقطاعي ذي الصفة الدينية المستمدة من المعبد، بينما رصدت المصادر وجود طبقة من الفلاحين الفلسطينيين الفقراء الخاضعين لمجموعة من الضرائب والإيجارات التي كانت تزيد من خضوعهم للنخبة من الأرستقراطيين⁽⁹²⁾، والكهنة، والحاخامات الاقتصاديين، والملك وحاشيته وأعوانه.

قد يبدو الاقتصاد الفلسطيني في القرن الأول خاضعاً للمؤسسة المركزية للمعبد والحاخامات اليهود، وهو نفسه مفهوم الاقتصاد القديم في نظام دولة المدينة اليونانية؛ فالمعبد والقائمون عليه والملك والحاشية، هم مصدر الثروة ومصدر القرارات السياسية والاقتصادية التي تمارس بمختلف الأشكال على طبقة العامة سواء كانوا يهوداً أم فلسطينيين أم يونانيين.

هذا النظام الاقتصادي القديم الذي لا يخرج عن نطاق تحقيق الاكتفاء الذاتي حتى ولو تخلل ذلك مجموعة من العلاقات الاقتصادية الخارجية، كان لا بد أن يقارن في تلك الفترة مع النظام الاقتصادي العالمي الجديد المقدم من جانب الحكومة الرومانية التي عملت على تطوير النظام البدائي في اقتصاد فلسطين ليواكب المفاهيم الاقتصادية العالمية الرومانية. ومن ثم وضعت فلسطين واقتصادها في بؤرة الاهتمامات الرومانية ليس بوصفها بيئة منتجة تخدم مستقبل روما وطموحاتها، لكن لأن موقعها الجغرافي على الحدود المصرية التي تمد روما بالقمح كمصدر غذائي رئيسي للإمبراطورية آنذاك، فلا بد من تأمينها اقتصادياً حتى لا تؤثر الاضطرابات الاقتصادية فيها على حالة الأمن السلمي في مصر.

كما أن الاقتصاد الفلسطيني منذ سيطرة الرومان على الإقليم في النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد قد تحول تدريجياً من الاقتصاد الزراعي إلى التجاري

الدولي⁽⁹³⁾، إلا أننا نفتقر للمصادر التي تؤكد ذلك سواء المصادر الكمية أو النوعية اللازمة لتقييم حالة التحول من التجارة المحلية إلى التجارة الدولية، فقد رفض يوسيفيوس وصف مدينة القدس بالمدينة الزراعية؛ لأنها بعيدة عن البحر، وكانت البضائع تأتي إليها عبر المدن الساحلية ومن ثم فإن يوسيفيوس بمرجعته الكهنوتية الصارمة في التعامل مع الأجانب في تلك الفترة رفض الحديث عن حركة التجارة الخارجية لتجار القدس ومزارعها الذين كانوا بطريقة أو بأخرى منتمين للمعبد⁽⁹⁴⁾.

الشيء نفسه يمكن ملاحظته في المصادر الحاخامية التي اعتمدت على فرض قيود كثيرة على التجارة الخارجية من خلال فحوى نصوصها، ولكن هذا يخالف الواقع الذي جاء من خلال المصادر الأثرية التي تؤكد أن هناك علاقات تجارية دولية بين فلسطين وجيرانها إلى حد كبير، ولاسيما مصر التي كانت مصدراً للغذاء لفلسطين والقدس بصفة خاصة في أوقات الجفاف والجوع ونقص الموارد، وكان يوسيفيوس نفسه في تناقض غريب، حيث تطور الأمر بعد ذلك وأصبحت العلاقة تجارية بين الأرستقراطيين التجار ومصر لتحقيق الاكتفاء الذاتي من المواد الغذائية والجلود والأحذية.⁽⁹⁵⁾ كما أنه قد عثر على نماذج لأوان فخارية تتبع الطرز اليونانية وجنوب إيطاليا ترجع إلى العصر الروماني في الحفائر الأثرية في سامرا وأشدود وبطلميس⁽⁹⁶⁾.

هناك أيضاً مؤشرات أخرى تدعم أهمية العلاقات الخارجية لمدينة القدس ولاسيما في موسم الحج المقدس السنوي لمعبد أورشليم وتوافد العديد من اليهود الأميين على القدس في عيد الفصح، ومن ثم تتحول القدس في تلك الفترة إلى سوق عالمية وبصفة خاصة في السلع الضرورية لمفهوم الأضحية الحيوانية والسلع المواكبة للطقوس مثل البخور الذي كان يأتي دائماً من إثيوبيا والهند⁽⁹⁷⁾. يمكن كذلك أن نضيف رؤية Philip A التي دعمت تلك النظرية بحركة التنمية الاقتصادية التي حدثت زمن الملك هيرودوت في مجال التجارة الخارجية في الموانئ الفلسطينية في قيسارية على سبيل المثال التي كانت من أكبر موانئ البحر المتوسط، كما أن الحفائر الأثرية التي تمت فيها حتى الآن ترجح الصلة التجارية بين قيسارية وبقية المدن الفلسطينية بما فيها القدس خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين⁽⁹⁸⁾.

في مجال الأحوال الاجتماعية فإن قلة المعلومات والمصادر الموثقة تمثل أزمة

حقيقية في التعامل مع الحياة الاجتماعية لمدينة القدس في القرن الأول، فهي في أغلب الأحيان ذات صبغة دينية وتفرقة مذهبية وحزبية، وفي الغالب فإن معظم الدراسات الاجتماعية التي تناولت البعد الاجتماعي لمدينة القدس في العصر الروماني تعاملت مع الأسف مع العنصر اليهودي المتمرد دائماً على السلطة الرومانية، فرصدت معلومات عديدة عنه وعن أحواله، وهو ما نجده واضحاً في كتابات يوسيفوس العنصرية لقومه. حيث قدم وصفاً اجتماعياً لليهود على مختلف طبقاتهم في أثناء حصار الرومان للقدس، وهي لا تختص بوصف العادات اليومية والتشريعية للطائفة اليهودية الخاضعة لمفهوم الناموس التوراتي. ومن ثم فإن يوسيفوس كان يقدم الثقافة اليهودية للمجتمع الروماني، في احترام يوم السبت المقدس، الصلوات والممارسات الطقسية للمعبد، الأعياد والاحتفالات الدينية، تنظيم الأسرة اليهودية، المحظور والمسموح به في الزواج، والخلافات المالية بين اليهود، وغيرها من الأمور التي يمكن أن نستخرجها من نصوص يوسيفوس⁽⁹⁹⁾. ولكنها في النهاية تصف فئة معينة من المجتمع الفلسطيني وليس جميع الفئات، وهو نفسه ما قدمته الوثائق الحاخامية التي اعتمد عليها Safrai في كتابه عن الاقتصاد في فلسطين الرومانية فقد قسم فلسطين تقسيماً مرجعه التلمود الذي كتب في العصر البيزنطي، فهو يعترف بوضوح " أن هناك ندرة في المصادر الاجتماعية الخاصة برصد الحالة الاجتماعية لسكان فلسطين في القرن الأول الميلادي، ولكننا لجأنا للكتابات البيزنطية لسد النقص "⁽¹⁰⁰⁾، طبعاً هذا التصور المنهجي خاطئ لمتغيرات كثيرة حدثت بين العصرين، ولكنه كان يأمل في تقديم مفهوم يوضح انتشار واجتياح سكاني يهودي عنصري في جميع المدن الفلسطينية دون أن يكون لديه مصدر سوى التلمود البابلي المؤرخ ما بعد القرن الرابع الميلادي يصف ديموغرافية فلسطين بقوله: "إن الكتابات الدينية والمصادر الحاخامية ترصد لنا انتشار المستوطنات اليهودية في كافة بقاع فلسطين لكونهم من أهم الطوائف العرقية والدينية التي يتكون منها العنصر السكاني حتى منتصف القرن الثاني الميلادي.... فقد تركز اليهود في المناطق الريفية في الجليل واللد (ديوسبوليس *Diospolis*) ويهوديا، بينما هناك أقليات يهودية في كافة المدن الساحلية"⁽¹⁰¹⁾.

ولكن الدراسات الحديثة ربطت بين الظروف الاقتصادية وأحوال المجتمع

الفلسطيني من جهة، وبين المجتمع والتطور الديني الحادث للطائفة المسيحية الجديدة التي كانت تمثل نموذجاً للصراع العدائي الاجتماعي والطقسي بين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى، ومن ثم فإن المنهج الاقتصادي الاجتماعي له مصادره في تناول، والمنهج الاجتماعي الديني قد يختلف من حيث المصادر والرؤية الروحانية والبعد الأسطوري الذي غلف تلك الأعمال التي يرجع أغلبها إلى ما بعد القرن الأول الميلادي ولا سيما الكتب المسيحية الإنجيلية.

الهوامش والمراجع

- (1) - Rivkah Duker F., "Jerusalem: Capital of the Jews": The Jewish Identity of Jerusalem in Greek and Roman Sources, Jewish Political Studies Review 2008, 20:3-4.
- (2) - Rivkah, 3.
- (3) - استخدم معظم الباحثين في الدراسات الاقتصادية والاجتماعية لمدينة القدس أو فلسطين بصفة عامة مصطلح Primitivism الذي يعني المجتمع البدائي، وهذا التصنيف لا يعني مجتمعاً متخلفاً حضارياً، بل يعني مجتمعاً مغلقاً بعض الشيء، تعتمد فيه عوامل التنمية على تحقيق أكبر قدر من الاكتفاء الذاتي على المستوى الزراعي والتجاري بعض الشيء، وتتوقف طموحاته عند هذا القدر، وتبدو المركزية في السيطرة خاضعة للسلطة الدينية. وهذا التصور استخدم عند المقارنة بين المقومات الاقتصادية والاجتماعية والحضارية الرومانية والمجتمع الفلسطيني في أثناء الصراع بينهما في نهاية القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن الأول الميلادي. حول استخدام هذا المصطلح في تقييم المجتمع الفلسطيني في العصر الروماني راجع: Rostovtzeff, M. The Social and Economic History of the Roman Empire. P.M. Fraser, ed. Oxford: Clarendon Press. 1957, 343-344; Finley, M.I. The Ancient Economy, 2nd edition. London: Hogarth Press. 1984 30ff; Polanyi, Karl, Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi. Garden City, NY: Anchor. 1968, Philip A. Harland, The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion, Social Science Approaches, Altamira Press. 2002, 511-527.
- (4) - Herodotus, Historiae II, 104:3.
- (5) - Strabo, the Geography, XVI. II, 34-38, 40, 46.
- (6) - Hecataeus, in Stern, I, V, no. 11, 26-28. According to Stern, I, 20-24.
- (7) - Tacitus, Historiae V: 4:1; Arnaldo Dante Momigliano, «The Hellenistic Discovery of Judaism,» in: Alien Wisdom: The Limits of Hyalinization, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 74-96.
- (8) - بوسيفيوس أو جوزيفوس عاش خلال الفترة بين 37م و100 للميلاد تقريباً، يعرف في المصادر المسيحية والعربية باسم يوسف بن متى، حياته تنقسم إلى مرحلتين أساسيتين، الأولى تربيته الكهنوتية في المعبد وخبرته

العسكرية كقائد في الكتبة اليهودية في أثناء هجوم الإمبراطور فاسبسيان عام 63م، تم أسره ورحل إلى روما، ولكن ثقافته وخبراته في الشؤون اليهودية ولاسيما في أسرار الاحكامات اليهودية في المعبد، جعلته مقرباً من القصر الإمبراطوري حتى أصبح عميلاً رومانياً يقدم جميع المعلومات التي تخص قومه في فلسطين، حتى منح لقب المواطن الروماني ولقب باسم تيتوس فلافيوس جوزيفوس، وكان ضمن الجيش الروماني الذي حاصر القدس بقيادة تيتوس عام 70م. واستغل كوسيط بين الطرفين. بعد انتهاء الحصار وتدمير المعبد رحل إلى روما ثم عاد إلى فلسطين ليشاهد الدمار الذي أصاب قومه بمساعدته المعلوماتية للرومان، ويبدو أنه شعر بالذنب تجاه ذلك فحكف على كتابة تاريخ اليهود ومذكراته عن حصار أورشلیم خلال الفترة من 75م حتى 90م تقريباً. لمزيد من التعليقات عن منهجه راجع المبحث الثاني. أيضاً حول السيرة الذاتية ليويسفيوس، راجع:

Bilde, Per, Flavius Josephus, between Jerusalem and Rome : his life, his works and their importance, Sheffield : JSOT Press, 1988, 30-34, 171-176; Rhoads, David M, Israel in revolution, 6-74 C.E.: a political history based on the writings of Josephus, Philadelphia Fortress Press, 1976; 7-10; Schalit, A, article Josephus in Encyclopedia Judaica (Keter 1972 vol 10 cols. 251-263; Talmon, Shemaryahu (ed.) Jewish civilization in the Hellenistic-Roman period, Philadelphia : Trinity Press International, c1991; Smallwood E. M., The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian, Leiden Brill 1976; 539ff.

- Cassius Dio, Historia Romana XXXVII, 17:2-3. (9)

- Livy, in Stern, I, XLVI, No. 133, 330. (10)

- Diodorus, Bibliotheca Historica, XXXIV:2-4. (11)

عرفت تلك الفترة بالعصر الرسولي أو تعاليم ما بعد القيامة، وهي الفترة التي تنحصر من يوم الخمسين لقيامته المسيح (نحو 30م) حتى سقوط مدينة القدس في أيدي الرومان في 70م. في بعض الدراسات تستمر المدة الزمنية حتى عام 100م تقريباً، وهو العام الذي توفي فيه الرسول الإنجيلي يوحنا. وتعد دراسة تلك الفترة من الأمور المهمة في إدراك التطور الطبيعي للمسيحية فيما بعد، وهي تخضع دائماً للتفسيرات المعتمدة على المنهج اللاهوتي في التفسير الخاضع دون شك للأسس التي وضعها مؤرخو القرنين الرابع والخامس الميلاديين عندما حاولوا تقديم تلك الفترة بصورة مثالية كاملة. ولكنهم لم يتقنوا كمالها، وفشلوا في تنقيح نقاط عديدة؛ الأمر الذي جعل تلك الفترة ربما حتى الآن محل نقاش وجدل تاريخي ولاهوتي بين العلماء ولاسيما في تحديد العلاقة الزمنية بين اليهود كعنصر اجتماعي وديني، وبين اليهود المتصرين أصحاب العقيدة الجديدة. حول تلك العلاقة في العصر الرسولي بصفة عامة راجع: مجموعة من الأبحاث المتخصصة التي تجمع بين المنهج اللاهوتي والتاريخي:

Gerberding R. and J. H. Moran Cruz, Medieval Worlds, New York: Houghton Mifflin Company, 2004 51; Keith, G. Christian-Jewish Relations after a Century of Great Change, Evangelical Review of Theology, WEA Theological Commissio, 2001, Vol 25, No 3, 60-78; Davis, R. Pre-Constantinian chronology: the Roman bishopric from AD 258 to 314, The JThS. Vol. 48, 2 1997 439-470; Cf Michael Stone, E. «Judaism at the Time of Christ,» Scientific American, 228 1973, 80 ff.; Cullmann, O. «Dissensions Within the Early Church,» USQR 16 1967, 48 ff; Ellis, E.E. «'Those of the Circumcision' and the Early Christian Mission,» Studia Evangelica IV 1968, 390 ff; R. Pesch, «Were there Parties in

the NT Church?» Concilium 8 (1973), 26 ff; Julius J. Scott, Jr., «Parties in the Church of Jerusalem As Seen in the Book of Acts,» JETS 8 1975, 217 ff.; Luedermann, G. «The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition,» Jewish and Christian Self-Definition, I (1980), 161 ff.

(13) سفر أعمال الرسل كتيبه القديس لوقا الإنجيلي، أو الطبيب لوقا رفيق الرسول بولس، وهناك اختلاف حول أصل المحتوى النصي والتغيرات التي تعرض لها، ولكن بصفة عامة فإن أقدم وثيقة لأعمال الرسل كانت ضمن مخطوط (موراتوري) المكتشف عام (1740) في الدير الكبير (بيوبو) Bobio في إيرلندا وأرخ بالنصف الثاني من القرن الثاني، كما لدينا نسخة كاملة من النسخة السينائية التي عثر عليها في دير سانت كاترين وأرخت بالنصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، كما أنه كان مصدراً موثقاً به في كتابات مجموعة من المصادر الكنسية عند كليمنت السكندري (Strom, 5, 12) وأيريناوس (Aga. Her., 3, 14, 15) وترتليانوس (Aga. Mar. 5.1, 2)، بالإضافة إلى اقتباسات يوسابيوس (H.E., 4, 23, 3) حول تاريخ أعمال الرسل راجع: Robinson, A. Maurice and Pierpont, William G., The New Testament in the Original Greek, 2005 281ff; Julius Scott, J. Jr. «The Church's Progress to the Council of Jerusalem according to the Book of Acts» Bulletin for Biblical Research 1997 205-224; Julius Scott, Jr., «Parties in the Church of Jerusalem As Seen in the Book of Acts,» JETS 8 1975 217-221; Luedermann, G. «The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition,» Jewish and Christian Self-Definition, I 1980, 162-163; Bruce, F. F. New Testament History, Garden City: NJ: Doubleday, 1972, ix.

(14) تعامل المؤرخ الكنسي يوسابيوس مع تلك الفترة من منطلق المنهج اللاهوتي فقط على الرغم من كونه مؤرخاً، وربما يرجع ذلك لعدم معرفته الحقيقية بتفاصيل دقيقة عن تلك الفترة ومصادرها التي اعترف أكثر من مرة بغموض أحداثها، عموماً يوسابيوس التزم في حديثه عن تلك الفترة بروايات غير موثقة في أغلب الأحيان، راجع أيضاً Eusebius, EH, II, 6-22

Riegel, S. K. «Jewish Christianity: Definitions and Terminology,» New Testament Studies, 24 1978, 410-415; Klijn, A.F.J. «The Story of Jewish Christianity,» New Testament Studies, 20 1973-74, 419-431; Luedermann, G. «The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition,» Jewish and Christian Self-Definition, I 1980, 162-163.

(15) Epiph. (Haer 30:2); A. Harnack, The Mission and Expansion of Christianity, Translated by James Moffatt London: Williams and Norgate, 1908 2, 100-102.

(16) حول وجهات النظر اليهودية في الأوضاع الدينية في القدس تحت الحكم الروماني من خلال وجهة نظر فيلون ويوسيفيوس راجع:

Philo. Flaccus. 43 ff; Josephus. Opera Omnia .B.J. 11.385; Antiquities, 11-20; Goodman. M. Jewish Proselytizing in The First Century. In (The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire = JAPCRE) London. 1992 53-56; Haenchen, E. The Acts of the Apostles, Philadelphia, 1971 166-169; Bruce, F.F. The Acts of the Apostles, New York, 1968, 84-85.

- Rivkah Duker F., "Jerusalem: Capital of the Jews, 4-5. (17)
- Herodotus, *Historiae* II, 104:3. (18)
- Michael Avi-Yonah describes this process in his *Geografya Historit shel Erets-Yisrael*, Jerusalem 1984, 17-48; Abel, F.-M., *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, 313-314; Jacobson.D. M., *Palestine and Israel Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 313 Feb., 1999, 65-74. (19)
- Coast Anson F. Rainey, *Herodotus' Description of the East Mediterranean Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 321 Feb., 2001, 57-63; Bernard Lewis, "The Palestinians and the PLO: A Historical Approach," *Commentary* 52 January, 1975, 32-48. (20)
- Josephus. *Against Apion* I, 90; I, 93; I, 228; Diodorus, *Bibliotheca Historica* XXXIV, 1:1,2,3; Hecataeus, in Diodorus, *Aegyptiaca*, *Bibliotheca Historica* XL3,4-6. Stern, I, V, No. 11, 26-28. (21)
- على الرغم من عدم وجود مصادر عن تاريخ حياته أو نسخ من أعماله حتى الآن، فإن هناك اعتقاداً بأنه من سكان الدلتا المصرية في مدينة سمثود حالياً، تمتع بتربية تمزج بين التراث المصري القديمة والثقافة اليونانية التي استقرت في مصر تقريباً منذ القرن السادس قبل الميلاد في تلك المنطقة، مع بداية الحكم البطلمي للملك بطليموس الأول سوتير، كلف مانيتون رصد تاريخ مصر منذ التوحيد حتى عصر المملكة البطلمية، وربما الغرض السياسي من هذا التكليف من قبل الملك له علاقة بتثبيت شرعية الحكم المقدوني للإسكندر الأكبر ومن بعده ورثه بطليموس الأول ضمن تاريخ مصر القديم. ربما كان اقتراب مانيتون من القصر الملكي دليلاً على اطلاعه المستمر على سياسات الحكومة البطلمية تجاه الأراضي الفلسطينية وجنوب سوريا، وهو الأمر الذي جعله يتحدث عن أمر اليهود بتلك الصورة القصصية التي تحسم العلاقات الأزلية بين المصريين واليهود، فيسهل الأمر على السيطرة عليهم واستغلالهم في صراع المملكة البطلمية مع مملكة أنطيوخوس في سوريا. راجع: (22)
- Manetho. In *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. 3 1180-1181; Redford, Donald Bruce.. «The Name Manetho». In *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker Presented on the Occasion of His 78th Birthday*, December 10, 1983. Hannover and London: University Press of New England. 1986 118-121. (23)
- Josephus, *Against Apion* I, 90; I, 93; I, 228. (24)
- Dillery, J. The first Egyptian narrative history : Manetho and Greek historiography *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127, 1999, 93-116. 95-97. (25)
- Dillery, J., 97. (26)
- Sterling, G. *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* Leiden, 1992. 111-112. (27)
- Dillery, J., 97-99. (28)
- Hecataeus, in Diodorus, *Aegyptiaca*, *Bibliotheca Historica* XL,3,4-6; Stern, I V, 11, 26-28. (29)
- Diodorus, *Bibliotheca Historica*, XXXIV:2-4. (29)

- Cassius Dio, *Historia Romana* XXXVII, 17:2-3. (30)
- Tacitus, *Historiae* V, 2:1-2; Stern, II, XCII, no. 281, 17-18, 24-25, V, 3: 1-5:5; Stern, II, XCII, no. 281, 18-19, 25-27; V:12:1. (31)
- Tacitus, *Historiae* V, 1-12. (32)
- Tacitus, *Historiae* V, 5:3. (33)
- Donfried, K. P. & Richardson, P. *Judaism and Christianity in First-Century Rome*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998; Feldman, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press, 1993; Frend, W.C. H. "The Persecutions: some Links between Judaism and the Early Church." *Journal of Ecclesiastical History* 9.2, 1958; Mark Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon, 1996; 2.1-93; Ronald Syme. *Tacitus*, Oxford, 1997, 310-311, 468,530. (34)
- محمد عبد الفتاح السيد، الخبكة الدرامية في رصد وتلقين الأحداث التاريخية الشفوية، المؤتمر العلمي (التاريخ الشفوي بين الواقع والطموح) مايو 2006م، الجامعة الإسلامية بغزة - فلسطين. (35)
- http://www.iugaza.edu.ps/ara/research/conf/oral_articles.asp.
- أيضاً حول أهمية ظاهرة التعاطف كنمط نفسي وسلوك بشري مؤثر ومفيد لتنمية الحصيلة المعلوماتية والمعرفية للإنسان راجع: (36)
- Blatner, A. Spontaneity. In, *Foundations of psychodrama: History, theory & practice* (4th ed.). New York: Springer, 2000.63-74; Blatner, A. & Blatner, A. Imaginative interviews: A psychodramatic warm-up for developing role-playing skills. *Journal of Group Psychotherapy, Psychodrama & Sociometry*, 44,3, 1991, 115-120; Shearon, E. M., and Shearon, W. Some uses of psychodrama in education. *Group Psychotherapy & Psychodrama*, 26,1973,47-53; Rosenthal, Robert. "The Interview and Beyond: Some Methodological Questions for Oral Historians." *The Public Historian* 1,1978, 58-67.
- Eusebius, EH , III:5,1 ff. (37)
- ولد في اورشليم سنة 38م تقريباً. يتحدر من عائلة كهنوتية. وكانت أمه من الخشموثيين. أتم باليونانية فأرسله السهدين إلى روما ليفاوض في شأن تحرير الكهنة المسجونين. وليوسيفوس مكانة مهمة في الأدب اليهودي. وتبقى كتبه المرجع الأول لمعرفة فترة حصار القدس. راجع معلومات وافية وحيادية عن السيرة الذاتية ليوسيفوس عند: (38)
- Bilde P. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his Life, his Works and their Importance*. Sheffield, 1998, 61-122.
- Mader, Gottfried, *Josephus and the Politics of Historiography: Apologetic and Impression Management in the Bellum Judaism* 2000. (39)
- Bilde P. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his Life, his Works and their Importance*. Sheffield, 1998, 171-176. (40)
- يعرف بيوسيفيوس الخائن Josephus the Traitor راجع توضيحاً للموقف في: (41)

- Schalit, A, Josephus in Encyclopedia Judaica, Keter 1972 vol 10 cols. 251-26.
- Bilde P., Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: 1998, 61-63; Rhoads, D. M (42)
.Israel in revolution, 6-74 C.E. 1976. 11-12.
- Bilde P., Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: 1998, 207-208. (43)
- (44) راجع مراجع تحتوي على تعليقات متعددة حول شخصية يوسفوس:
Schalit, A, article Josephus in Encyclopedia Judaica, Keter 1972, vol 10 cols. 251-263;
Feldman, Louis H., Josephus's interpretation of the Bible, University of California Press, 1998; Paltiel, E. , Vassals and rebels in the Roman Empire : Julio-Claudian policies in Judaea and the kingdoms of the East Latomus, 1991.
- Josephus' Jewish War V.9; Rhoads, David M, Israel in revolution, 6-74 C.E. 1976. 11-12. (45)
- Bilde P., Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: 1998, 191. (46)
- (47) محمد عبد الفتاح، مدخل للتعريف بنصوص الإحياء اللاهوتية في الثقافة المسيحية المبكرة في مصر، مجلة
المجمع العلمي المصري (81) بالقاهرة 2006.
- Bilde P., Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: 1998, 207-208. (48)
- Rhoads, David M, Israel in revolution, 6-74 C.E. 1976. 9-10. (49)
- Bilde P., Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: 1998, 200, 206. (50)
- (51) طبقاً للتواريخ الكنسية الإنجيلية فإن الأناجيل الأربعة تقريباً كتبت في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي،
ولكننا نفتقد الأصول التي كتبت حتى الآن، بينما النسخ القائمة الآن هي عن أصول يقترح عودتها للقرن الرابع
الميلادي في بعض التقديرات، وهي على النحو التالي: مرقس خلال الفترة من 68-74 م، متى 70-100 م،
لوقا 80-100 م، يوحنا 90-100 م، بينما هناك اختلاف حول أماكن كتابة الأناجيل، فمرقس كتب إنجيله في
روما بعد موت معلمه بطرس، ومتى كتب إنجيله في سوريا أو إنطاكية، ولوقا في إنطاكية، ويوحنا كتبه في
إفسس في آسيا الصغرى.
- Sanders E. P., The Historical Figure of Jesus, Penguin, 1995, 63 – 64; Funk, Robert W.
and the Jesus Seminar. The acts of Jesus: the search for the authentic deeds of Jesus.
HarperSanFrancisco. 1998, Introduction, 1-40 May, Herbert G. and Bruce M. Metzger.
The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. 1977. »Mark«. 1213-1239; Marcus
J. Borg, Reading the Bible Again for the First Time: Taking the Bible Seriously But Not
Literally, Harper San Francisco, 2002, 189.
- (52) الميشناه (بالعبرية משנה، «تكرار») هو المصدر الأساسي للنصوص الدينية اليهودية الحاخامية rabbinic.
يعتبر الميشناه أول سجل للشرعية الشفهية لليهود، وأيضاً للفريسيين Pharisee، يعتبر العمل الأول ضمن
اليهودية الحاخامية، يعتقد أن بداية تدوينها في الشرعية اليهودية الشفهية عقب خراب الهيكل عام 70 للميلاد
على يد يهودا هاناسي Judah haNasi أي يهوذا الأمير. ولكن بدأ تجميعها في يعرف باسم الميشناه في نهاية
القرن الثاني وبداية الثالث الميلادي. وبالتالي فإن Mishnah تعكس المناقشات الدينية والحكم التي دارت
تقريباً بين عامي 70-200 م من قبل مجموعة من حكماء الحاخامية طبقاً للتقاليد التوراتية وفي لغة فلسفية
بعض الشيء تتسم بالمثالية والروحانية وتختفي من كثير السمات الواقعية للأحداث. عن راجع:
Strack, Hermann, Introduction to the Talmud and Midrash, Jewish Publication Society,

1945.11-12; Jacob Neusner Judaism: The Evidence of the Mishnah, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 14-22;

(53) من الكتاب والمؤرخين اليهود الذين تعاملوا مع الوثائق الحاخامية كمصدر رئيسي لرصد تاريخ اليهود في فلسطين خلال القرن الأول الميلادي.

Safrai, Ze'ev, The Economy of Roman Palestine. London: Routledge, 1994; Büchler, A., The Economic Conditions of Judea After the Destruction of the Second Temple. London: Oxford University Press. 1912; Alon, Gedaliah, The Jews in Their Land in the Talmudic Age 70-640 C.E. Trans. and Ed. Gershon Levi. Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, 1980; Horsley, Richard A. "Josephus and the Bandits." Journal for the Study of Judaism 10: 1979, 37-63. "Ancient Jewish Banditry and the Revolt Against Rome, A.D. 66-70." Catholic Biblical Quarterly 43: 1981 409-432.

(54) بينما نجد مجموعة من الدراسات رفضت التعامل مع تلك المصادر التي اعتبرتها نموذجاً خاصاً بالشؤون الدينية اليهودية في نطاق المعبد، فضلاً عن كونها نصوصاً شفوية أولاً ثم بعد فترة طويلة كتبت مما أفقدها روح العصر وواقعته ففقدت منهجيتها التاريخية. منهم:

Philip A. Harland, The Economy of First-Century Palestine: 2002. 525; Sanders, E.P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Philadelphia: Trinity Press. 1990; Oakman, Douglas E. The Ancient Economy in the Bible." Biblical Theology Bulletin 21, 1991, 34-39; Fiensy, D.A. The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land is Mine. Queenston: Edwin Mellen Press. 1991.

(55) - David C. Kraemer, On the Reliability of Attributions in the Babylonian Talmud, Hebrew Union College Annual 60 1989, 175-90; Strack, Hermann, Introduction to the Talmud and Midrash, Jewish Publication Society, 1945, 11-12; Grayzel, A History of the Jews, Penguin Books, 1984, 193.

(56) التفتيح النهائي لنصوص التلمود البابلي والفلسطيني ربما يعود إلى نهاية القرن الرابع، بينما هناك آراء أخرى ترجعه إلى منتصف القرن الخامس الميلادي. راجع:

Shmuel Hanagid, Introduction to the Talmud, in Aryeh Carmell Aiding Talmud Study, Philipp Feldheim, 1986, 12-18.

(57) - Habermann A. M., Ha-Madpis Daniel Bomberg u-Reshimat Sifre Beth Defuso (The Printer Daniel Bomberg and the List of Books published by his Press) 1978, 8-9.

(58) - Solomon Schechter, Studies in Judaism: Second Series, Jewish Studies Classics 3, Gorgias Press LLC, 2003, 92.

(59) يعتقد أغلب المؤرخين أن هناك خطأ في تسمية هذا النص بالمكابي 3؛ وذلك لأن أول ظهور لمصطلح المكابي في النصوص التوراتية ارتبط بعصر الملك أنتيوخوس الرابع (إبيفانس) في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد، ومن ثم فإن نصوص المكابي 1، 2 الأصلية قد ظهرت بعد عصر الملك بطليموس الرابع بنحو 50 عاماً، ولكن هذا النص لا يزال معروفاً بالمكابي 3 في كل من: الترجمة اليونانية للتوراة وبالترجمة السبعينية The Greek Septuagint، كذلك في الترجمة السريانية التوراتية المعروفة باسم The Syriac Peshitta؛

وهو معروف أيضاً في بعض المخطوطات الآرامية، وكذلك في الفولجاتا اللاتينية The Latin Vulgate. كما عثر له على نسخ مدونة في مخطوطات رهبان وادي قمران، كما يمكن الرجوع إلى نص المكابي 3 بلغته الأصلية اليونانية في الترجمات التوراتية من خلال:

London Polyglot Bible, ed. Brian Walton, vol. 4; Thomas Roycroft, London, 1657; The Apocrypha: Greek and English in Parallel Columns, S. Bagster & Sons 1871 London.

حول تلك الترجمات وبعض الدراسات التي ناقشت نصوص المكابي من منظور ديني راجع:

Doug Ward. First Maccabees: The Remarkable Chronicle of the Maccabees, BibArch, 2003, 13 ff; Hadas, M.; The Third and Fourth Books of the Maccabees; 1976; New York; 1980, 113; Eisenmann, R.; Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins; Studia Post Biblica 34; 1983; Leiden; ZAW 96 1984, S.451; Jones, B.W.; Antiochus Epiphanes and the Persecution of the Jews; Evans C.; Scriptur in Context; 1980; 263-290, Biblica Elenchus 61 1980, 39-70; Geiger, J.; The History of Judas Maccabaens: One Aspect of Hellenistic Historiography (Summary); Zion. A Quarterly for Research in Jewish History 49/1 1984, 1-8.

(60) وهناك اعتقاد بأن اسم مكابي لفظ آرامي maqqaba يعني المطرقة، وهو الوصف الذي وصف به يهوذا Judaea الابن الثالث لأبناء ماثاثياس، وذلك بسبب شجاعته في مقاتلة السوريين في أثناء ثورة العائلة ضد الملك أنتيوخوس الرابع، ولكن هذه الصفة امتدت لتشمل كل أحفاد ماثاثياس، كما وصف بها كل ثوري اشترك في التمرد اليهودي ضد الملك السوري. حول العلاقة السياسية والعسكرية بين يهود المكابيين والملك أنتيوخوس الثالث راجع تفاصيل مختلفة الآراء بين منهجية دينية وبين رؤية تاريخية مستمدة من المصادر التاريخية المعاصرة، لذلك يمكن إلقاء الضوء على مصادر تلك الفترة للمؤرخ بوليبيوس والمؤرخ اليهودي يوسيفوس، (Polybius, His 5) (Josephus, against Apion, I, 5)، بالإضافة للعديد من المقالات التي تناولت تلك العلاقة معتمدة على الرؤية الدينية التي جاءت في نصوص المكابيين الأول والثاني:

Doug Ward. First Maccabees: The Remarkable Chronicle of the Maccabees, BibArch, 2003, 13 ff; Curriculum Vitae, "3 Maccabees: A Defense of Diaspora Judaism?" Journal for the Study of the Pseudepigrapha 13 1995, 15-27; Curriculum Vitae, "Narrative Art in 1 Maccabees VI 1-17," Vetus Testamentum 49, 1999, 109-18; Parente, F. "The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source", Henoch 10 (1988) 148-182.

(61) وهي عائلة دينية تحت زعامة ماثاثياس قامت بثورة دينية سياسية ضد الملك أنتيوخوس الرابع ملك سوريا، وهو التمرد الذي جاء بسبب محاولات أنتيوخوس لفرض وإجبار الديانة الوثنية في المواقع اليهودية في فلسطين، وكانت بداية التمرد بسبب تحالف سوري مع بعض اليهود اليونانيين وكان غرضه الأول بناء مبنى جمنازيوم يوناني يحمل في طياته مبنى كهنوتياً للإله هرقليس، ومن ثمة أصبح المبنى فيما بعد مقراً لعبادة الملك أنتيوخوس، أهمية هذا الموضوع أنه كان بالقرب من المعبد اليهودي، كما أن شباب القدس أقبلوا على الدخول إلى الجمنازيوم كنوع من الثقافة العالمية المفروضة عليهم من قبل الحكومة اليونانية في سوريا، ومن ثم تحول الأمر إلى صراع ثقافي وديني بين فئة المحافظين اليهود وبين فئة اليهود اليونانيين الموالين للحكم السوري. ومن ثم تعامل اليهود مع هذه الطفرة اليونانية بالإقبال عليها بصورة كبيرة في غضون ثلاث سنوات

170-174 ق.م. هذا، وقد اشتهرت أسرة ماتاثياس بحالة المناهضة التي تحولت إلى ثورة كبرى تقاوم الوثنية اليونانية والهيمنة الثقافية ضد الحكم السوري، ومن أشهرهم يهوذا (Judas Machabeus 166-161 ق.م.) وجونانان (Jonathan 163-161 ق.م.) وساميون (Simon 143-135 ق.م.)، وأريستوبوليس الأول (Aristobulus I 143-135 ق.م.)، وجون هيركانيوس (John Hyrcanus 135-105 ق.م.) وإلكسندر يونايس (Alexander Jannæus 104-78 ق.م.). حول تاريخ هذه العائلة والظروف الدينية المستمدة فقط من نصوص المكابيين الأول والثاني راجع:

Doug Ward. First Maccabees: The Remarkable Chronicle of the Maccabees, BibArch, 2003, 13 ff; A. Kasher, The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights, TSAJ 7; Tübingen 1985, 211-232; Jones, B.W.; Antiochus Epiphanes and the Persecution of the Jews; Evans C.; Scriptur in Context; 1980; 263-290.

(62) حول الترجمة السبعينية بين يهود أورشليم ويهود الإسكندرية: راجع:

Kent. L. H., Jewish Inscriptions in Greek and Latin, ANRW. II. 20,2. Berlin 1987, 671-713; Linder. A, The Jews in Roman Imperial Legislation Detroit, Mich. and Jerusalem. 1987, 30-35; Rajak. T., The Jewish Community and its Boungagies, in JAPC. London. 1992, 9-28; Schürer. E, History of The Jewish Peoples in The Age of Jesus Christ. London 1987, vol.111, 142, 470-474; Stern. M, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, vol. I Jerusalem.1974, 361-365.

(63) - Iren. Ad.Haer.111.21: 2-4.

(64) حول رفض يهود أورشليم للترجمة السبعينية وظهور ترجمات أخرى راجع تحديد مفهوم الاختلافات اللغوية والنصية عند:

Allen. W. C, On The Meaning of " Προσλυτος " in the Septuagint. Expositor. Series. 4. No.10, 1894, 264-274; Edwards. J. R. The Use of "Προτερχεσθαι" in the Gospel of Matthew, J.B.L. 106. 1987, 65-74.

حول مراحل رد الفعل اليهودي الأورشليمي ضد الترجمة السبعينية وأمثلة عديدة يمكن الرجوع إلى:

Weitzman. M., From Judaism to Christianity. The Syriac Version of The Hebrew Bible. In (JAPC) (1992)147-171,spec.150,159,161-164.

(65) - Justum., Ad Trypho.1.30.

(66) التلمود.5:88، نهاية القرن الرابع الميلادي.

(67) أكويلا، مواطن من بونتس Pontus في آسيا الصغرى، يهودي متدين ومتعصب ضد طائفة المسيحية الجديدة التي بدأت تنتشر في آسيا الصغرى بعد ظهور إنجيل يوحنا هناك الذي يتحدث عن الإله المتجسد على الأرض معتمداً على تنبؤات تورانية في الترجمة السبعينية؛ مما كان حافزاً لأكويلا على إعادة ترجمة التوراة إلى اليونانية خلال الفترة من 140-150م، حاول فيها أن يحافظ على التقاليد اليهودية؛ مما جعله يثير في معاني النصوص وترجمتها.

Ewert, David. A General Introduction to the Bible: From Ancient Tablets to Modern Translations. Zondervan. 1990, 108.

(68) أشار إليه المؤرخ الكنسي يوسابيوس في عرضه للكتاب المقدس القديم غير المعترف بها كنسياً نظراً لأن

سيماخوس اعترف بالمسيح ابناً شرعياً من مريم ويوسف النجار، ومن ثم فهو يحمل الصفة البشرية منفصلة عن الصفة الإلهية التي جاءت إليه بعد ذلك، وهو المبدأ الذي تعاملت معه الأفكار الأريوسية التي كان يوسابيوس معتقها لحظة تدوينه تاريخه، وهو أيضاً المبدأ السائد في العقيدة الكاثوليكية المسيحية. راجع يوسابيوس. Eusebius, *Historia Ecclesiae*, VI, xvii.

- Jerome, *De Viris Illustribus*, 54; Ambrosiaster, "Prol. in Ep. ad Galat"; Philastrius, Ixiii; St. Augustine, *Reply to Faustus* XIX.4, 12. (69)

عن أوريجينس وأعماله وبصفة خاصة (الهكسبالا) Ἑξάπλα الذي استمر في إنجازه أربعة عشر عاماً، ومعناه السداسية، أتم جزءاً منه في الإسكندرية وختمه في فلسطين. راجع: (70)

Butterworth. G. W. Ed, *Origen, on First Principle*. New York. 1966 xxiv-xxx; Lieu, J. *History and Theology in Christian views of Judaism*, London, 1992, 80.

يعد من المثقفين اليهود الدارسين بعمق للفلسفة اليونانية وظهر في أفسس لتحليل إنجيل يوحنا والاستفادة من حادث الاتصال الإلهي للمسيح في مفهوم القيامة والظهور للتلاميذ، في محاولة لعمل نصوص توراتية تحمل الميزة الإلهية نفسها، فيما يعرف بإحياء النبي دانيال والنصوص الهيرمسية، إلا أن كاتبه حالياً غير معترف به كنسياً تقريباً منذ نهاية القرن الرابع الميلادي. عنه راجع: (71)

Weitzman. M. *From Judaism to Christianity. The Syriac Version of The Hebrew Bible*. In JAPC 1992, 147-171, spec. 150, 159, 161-164.

حول نصوص الإحياء وأهميتها في تعرف الثقافة الانفصالية بين اليهودية والمسيحية الجديدة راجع: محمد عبد الفتاح، مدخل للتعريف بنصوص الإحياء اللاهوتية في الثقافة المسيحية المبكرة في مصر، مجلة المجمع العلمي المصري (81) بالقاهرة 2006. أيضاً راجع: (72)

Maydiou. J.J. *La Procession du Logos d'après Le Commentaire d'Origene sur L'Arrangile de Saint Jean*. BLE. 35.1934, 3.70, spec. 15-16, 49-52.

من بين تلك الدراسات راجع: (73)

Baron, S. W. *A Social and Religious History of the Jews* 2nd edition. New York: Columbia University Press 1952. 10-12ff; Redfield, R. *Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 1956. 20-22; Wolf, E.R. *Peasants. Foundations of Modern Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall; 1966; Weber, Max. *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press, 1952. 8-14.

- Horsley, Richard A. «Josephus and the Bandits.» *Journal for the Study of Judaism* 10: (74)

1979, 37-63.» «Ancient Jewish Banditry and the Revolt Against Rome, A.D. 66-70.»

Catholic Biblical Quarterly 43: 1981, 409-432; Klausner, J «The Economy of Judea in the Period of the Second Temple.» In *The World History of the Jewish People*. First Series: Ancient Times. Vol. 7: Herodian Period. London: Allen, 1975. 179-205; Freyne,

Sean *Galilee from Alexander to Hadrian*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier. 1980; Safrai, Ze'ev, *The Economy of Roman Palestine*. London: Routledge, 1994; Büchler,

A, *The Economic Conditions of Judea After the Destruction of the Second Temple*. London: Oxford University Press. 1912; Alon, Gedaliah, *The Jews in Their Land in the*

Talmudic Age 70-640 C.E. The Hebrew University, 1980.

- (75) Stern M., Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I-III, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-84.

(76) من بين تلك الدراسات بجانب أحدهم عند Rivkah Fishman-Duker ، هناك مجموعة تعتمد على المنهجية الدينية والمصادر اليونانية الرومانية اليهودية منهم:

Dore Gold, The Fight for Jerusalem: Radical Islam, the West, and the Future of the Holy City. Washington, D.C.: Regnery, 2007; Goodman M., Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations, London: Penguin Books, 2007, 450-456., 582 -589; Gabba, E. «The Growth of anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews,» in W.D. Davies and L. Finkelstein eds., The Cambridge History of Judaism, Vol. II: The Hellenistic Age, Cambridge University Press, 1989, 614-656.

(77) راجع هامش 29-30.

(78) Philip A. Harland, The Economy of First-Century Palestine: State of the: 2002, راجع مقال 511-527 الذي قدم فيها تحليلاً للمراجع الاقتصادية والاجتماعية التي اعتمدت على المناهج المختلفة.

(79) قدم Safrai, Ze'ev نحو 16 صفحة في المقدم يحاول جاهدا بكل سبل الإقناع الممكنة تقديم المصادر الخاطئة والتلمود بأنها مصادر حقيقية يمكن للعارف باللغة العبرية الحق الاستفادة منها، ولكنه في الوقت ذاته اقتنع في بعض الدراسة التي جاءت لاحقة لدراسته ان تلك المصادر بحق لا يمكن الاعتماد عليها ليس لإتقان اللغة، ولكن لعودتها للعصور الوسطى، ولأن منطقها نابع من الصورة المثالية التي تراود الفكر اليهودي عبر عصوره في البحث عن الكيان الديني الضائع ليلم شملهم مرة أخرى، ومن ثم كان هدفه تدعيم الهوية اليهودية للقدس بتلك المصادر، ولكن النتيجة جاءت عكس ذلك تماماً.

Safrai, Ze'ev , The Economy of Roman Palestine. London: Routledge, 1994. 1-16.

(80) Philip A. Harland, The Economy of First-Century Palestine: State of the: 2002, 511-527

(81) Philip A. Harland, The Economy of First-Century Palestine: State of the: 2002, 511-527; Hamel, Gildas 1990 Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries.

Berkeley: University of California Press, 56-58; Oakman, Douglas E. The Ancient Economy in the Bible.» Biblical Theology Bulletin 21 1991:34-39..... Jesus and the Economic Questions of His Day. Queenston: Edwin Mellen Press, 1986, 70-77.

(82) Richardson, Peter. Herod: King of the Jews and Friend of the Romans. Columbia: University of South Carolina Press. 1996, 92-94, 178-188.

(83) Rivkah Duker F., "Jerusalem: Capital of the Jews", 4-5.

(84) أهمية هذا الجزء في الدراسة مقارنة بين وسائل التطبيق المنهجي العنصرية والمحايمة، من خلال مقارنة بين دراستين، الأولى: يهودية عنصرية والثانية محايدة.

Safrai, Ze'ev , The Economy of Roman Palestine. London: Routledge 1994.

Philip A. Harland. The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion, in Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches, 2002, 511-527.

(85) راجع هوامش 28-29.

- (86) راجع هوامش 29، 54.
- (87) - Philip A. Harland. The Economy of First-Century Palestine., 2002, 524.
- (88) - Klausner, J The Economy of Judea in the Period of the Second Temple." In The World History of the Jewish People. First Series: Ancient Times. Vol. 7: Herodian Period. London: Allen, 1975. 179-205; Fiensy, D.A. The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land is Mine. Queenston: Edwin Mellen Press, 1991; Hamel, Gildas , Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries. Berkeley: University of California Press, 1990; Oakman, Douglas E , Jesus and the Economic Questions of His Day. Queenston: Edwin Mellen Press. 1989; "The Ancient Economy in the Bible." Biblical Theology Bulletin , 1991,21, 34- 39.
- (89) - Klausner, J The Economy of Judea in the Period of the Second Temple, 86-101; Hamel, Gildas , Poverty and Charity in Roman Palestine, 56-58; Oakman, Douglas E, The Ancient Economy in the Bible." Biblical Theology Bulletin , 1991, 21, 34- 39.
- (90) - Klausner, J The Economy of Judea in the Period of the Second Temple, 86-101; Hamel, Gildas , Poverty and Charity in Roman Palestine, 80-101.
- (91) - Fiensy, D.A. The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land is Mine. Queenston: Edwin Mellen Press, 1991, 21-37, 70 73.
- (92) - Philip A. Harland. The Economy of First-Century Palestine, 521-522
- (93) راجع وجهة نظر رومانية في اقتصاد فلسطين وسوريا:
Garnsey, Peter, and Richard Saller , The Roman Empire: Economy, Society and Culture. London: Duckworth, 1987, 44-45.
- (94) - Philip A. Harland. The Economy of First-Century Palestine, 520 .
- (95) - Philip A. Harland. The Economy of First-Century Palestine, 518-519.
- (96) - Fiensy, D.A. The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land is Mine. Queenston: Edwin Mellen Press, 1991, 21-30.
- (97) - Richardson, Peter . Herod: King of the Jews and Friend of the Romans. Columbia: University of South Carolina Press, 1996, 135-136.
- (98) - Philip A. Harland. The Economy of First-Century Palestine.519; Richardson, Peter . Herod: King of the Jews and Friend of the Romans. Columbia: University of South Carolina Press, 1996, 91-93, 180-188.
- (99) - Ivan Lewis, The Time of the Destruction of the Temple. [http:// www. preteristarchive. com/ JewishWars/ articles/2000_lewis_time-destruction.html](http://www.preteristarchive.com/JewishWars/articles/2000_lewis_time-destruction.html).
- (100) - Safrai, Ze'ev , The Economy of Roman Palestine. London: Routledge 1994, 436-438.
- (101) - Safrai, Ze'ev , The Economy of Roman Palestine. London: Routledge 1994, 437ff.